

La pensée et la vie : recherche sur la logique de la perception / par Jacques Paliard,...



Paliard, Jacques (1887-1953). Auteur du texte. La pensée et la vie : recherche sur la logique de la perception / par Jacques Paliard,.... 1951.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

LA PENSÉE ET LA VIE

RECHERCHE SUR LA LOGIQUE DE LA PERCEPTION

PAR

JACQUES PALIARD
Professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres d'Aix



PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

LA PENSÉE ET LA VIE

DU MÊME AUTEUR

Intuition et réflexion (Alcan).
Le raisonnement selon Maine de Biran (Alcan).
Le monde des Idoles (Alcan).
Connaissance de l'Illusion (Bloud & Gay).
Théorème de la Connaissance (Aubier).
Pensée implicite et perception visuelle (P. U. F.).
Maurice Blondel ou le dépassement chrétien (Julliard).

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
Section dirigée par Émile BRÉHIER

LA PENSÉE ET LA VIE

RECHERCHE SUR LA LOGIQUE DE LA PERCEPTION

PAR

Jacques PALIARD
Professeur de Philosophie à la Faculté des Lettres d'Aix



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS

1951

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 2e trimestre 1951

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage comprend une introduction et trois parties : PSYCHOGRAPHIE, PRINCIPE et PSYCHONOÉMATIQUE. L'Introduction ou *Déliement de l'implexe* tente de communiquer le sentiment que nous avons du problème de la pensée implicite, et elle précise notre intention de dégager une certaine logique immanente à la conscience percevante. La Psychographie est une étude descriptive de cette conscience. Nous avons déjà, dans les premiers chapitres d'un précédent ouvrage : *Pensée implicite et Perception visuelle*, donné une psychographie assez détaillée de la perception externe. Comme le domaine à décrire est sans limite, que nos sentiments, nos souvenirs, nos organismes d'idée sont eux aussi des modes de percevoir, nous avons dû nous borner ici à un exemple d'ailleurs multiforme d'analyse descriptive : tel est le *Soliloque de la Conscience*, que nous avons extrait d'une sorte de journal de la perception ou d'une méditation, disons plus modestement, d'un tâtonnement de plusieurs années. D'autres analyses sont résumées ou esquissées à grands traits dans une *Courte synthèse descriptive*, de façon suffisante, nous l'espérons, pour rendre désirable la détermination du *Principe* qui doit fonder la logique de la perception.

Après avoir tenté, dans notre seconde partie, de nous élever à ce principe, nous redescendons, dans la troisième, à ses applications, c'est-à-dire à l'étude détaillée des structures de perception, rendues plus intelligibles par leur rattachement au principe. Et, comme il s'agit toujours de manifester l'implication de connaissance ou le *noème* enveloppé dans l'existence conscientielle, nous donnons à cette recherche le nom de *Psychonoématique*. Comme enfin notre effort ne cesse de retrouver dans toutes les formes du percevoir la pensée et la vie, à la fois irréductibles et solidaires, et que le dynamisme concret du connaître est une sorte de drame fondamental qui se joue entre elles, où l'on voit la pensée se dégager de la vie pour s'y engager de nouveau, nous avons cru qu'en dépit du caractère assez spécial et minutieux des analyses que nous poursuivons, ce titre général : LA PENSÉE ET LA VIE n'était pas trop vaste pour désigner notre tentative.

INTRODUCTION

DÉLIEMENT DE L'IMPLEXE

1

Qu'un spectacle s'offre à mon regard ou que je m'intéresse à mes propres sentiments, je ne suis conscient de moi-même et des choses qu'autant que j'affirme un objet. Mais, comme j'ai observé qu'il m'arrivait de me tromper sur la nature de tel objet extérieur, et plus souvent encore sur celle de mes propres sentiments, j'oppose l'une à l'autre l'apparence et la réalité, sans être assuré d'ailleurs que cette réalité soit autre chose elle-même qu'une nouvelle apparence plus stable que la première. Et même, si elle est plus qu'une apparence, je dois tenir pour certain qu'elle est apparence au moment où elle constitue l'actuel contenu de ma conscience. J'appellerai donc apparence conscientielle toute perception soit externe, soit interne, soit même intellectuelle, c'est-à-dire tout ce qui est vrai en tant qu'il est vrai qu'à ce moment même j'affirme tel objet. Comme il arrive par ailleurs qu'un raisonnement, une théorie, une systématisation abstraite constituent une pensée erronée, dont nous dirons, après avoir reconnu notre erreur : ce n'était qu'une apparence, il est utile d'appeler la perception apparence conscientielle afin de la distinguer de ce genre d'apparence qui se produit dans nos conceptions abstraites. C'est essentiellement l'apparence conscientielle dont nous nous proposons ici de tenter la description et de chercher la structure. A ce qui est conception nous toucherons cependant, en tant que les arrangements des notions les plus abstraites forment eux-mêmes des contenus de conscience et sont donnés dans une perception intellectuelle.

Mais notre étude est une réflexion sur la conscience, non sur la science. Toutefois, s'il nous arrive de découvrir qu'un certain ordre logique est immanent à toutes les formes de la perception humaine, nous pensons que notre étude pourra projeter quelque clarté même sur les formes du savoir qui tendent à se détacher de l'apparence conscientielle.

2

Il nous faut commencer par écarter quelques objections préjudicielles, et, sans prétendre surmonter toutes les difficultés qu'elles soulèvent, délimiter et, dans quelque mesure, justifier notre position.

On peut observer tout d'abord que l'apparence conscientielle varie avec les âges de l'humanité, les milieux, les cultures, les civilisations ; d'où l'on sera tenté de conclure qu'elle n'est qu'une entité abstraite en dehors de cette évolution historique. Mais rien n'évoluerait si la conscience n'était déjà supposée à chaque étape comme étant ce qui évolue. L'enquête sociologique perdrait elle-même toute signification si, d'une forme à l'autre des fonctions mentales, la solution de continuité était totale. Les variations réelles n'excluent pas une plus profonde identité de nature en ce qui est humain. Et si cette identité et cette unité de l'esprit présentent en effet un caractère dynamique, si elles ressemblent à une éclosion, c'est, qu'on le veuille ou non, au stade le plus évolué et le plus différencié qu'on se réfère toujours pour comprendre l'homme, à travers d'incessantes confrontations où l'inférieur et le supérieur s'éclairent réciproquement. Donc, en dépit de la diversité possible de ses contenus, qui ne sont ni radicalement hétérogènes, ni totalement impénétrables les uns aux autres, l'apparence conscientielle est bien un fait positif.

En second lieu, ce contenu de la conscience, dira-t-on peut-être, la conscience ignore quel il est : elle ne répond pas ou elle ne répond que confusément aux questions qu'on lui pose. Ne serait-ce pas qu'on lui pose parfois des questions artificielles, nées d'une fausse science et auxquelles elle n'a pas à répondre ? On méconnaît les domaines et les compétences. Parce qu'en fait, la conscience émerge de la vie, n'est-on pas disposé à lui reprocher d'ignorer le détail de ses conditions existentielles et, par là même, à juger illusoire la clarté qui lui est propre, comme si, pour être véridique, elle devait elle-même penser en biologiste ? Il faudrait pourtant reconnaître que c'est d'une autre manière que l'âme est l'idée du corps. Qu'en outre il y ait un état de confusion naturel à la conscience, il faut bien l'avouer. Mais cette part d'obscurité mêlée à la lumière fait précisément partie de l'objet dont il faut instituer la science. Et si la conscience humaine était adéquate à elle-même, la recherche du philosophe n'aurait aucune raison d'être.

Enfin, on observera que la notion d'apparence suppose celle de réalité et n'a de sens qu'en s'y référant et s'en détachant tout

ensemble. Dès lors, partir du primat de l'apparence conscientielle, n'est-ce pas briser un lien, réaliser une isolation artificielle, et, d'une manière contradictoire, faire de l'apparence même un réel ? La réponse est facile : il ne s'agit point ici de position ontologique, mais de description. Et comme il y a dans l'apparence elle-même l'idée de sa relation au réel, comme la conscience est spontanément affirmatrice d'objets, décrire l'apparence est tout autre chose qu'isoler la conscience et réaliser l'abstraction d'un sujet sans objet. C'est au contraire à cette fonction noétique immanente à la conscience qu'une science de l'apparence doit particulièrement s'attacher.

3

L'homme se juge réel au sein d'un univers réel. Il ne s'agit point encore de savoir ce que signifie réalité. Il s'agit au contraire, pour la décrire, d'accepter tout d'abord en sa spontanéité, sa candeur ou ses confusions possibles, cette affirmation de la conscience. Quand, pour dissiper la confusion, le philosophe transforme en problème ce qui pour la conscience ne fait pas problème, est-il toujours plus heureux que la conscience ? Ce jugement primitif et fondamental sans lequel on ne conçoit pas de vie consciente montre qu'un fait de conscience est toujours un fait de connaissance. C'est pourquoi, en dépit de certaines tendances ou de certaines méthodes qui prévalent aujourd'hui, l'homme ne peut se pencher sur l'homme pour le scruter comme il le ferait sur une portion de la nature. Ces méthodes qui s'attachent aux faits, pour se replacer dans une perspective juste et porter tous leurs fruits, demandent à se raccorder aux disciplines qui voient dans l'esprit humain l'activité de connaissance avec tout ce qu'elle comprend, tout ce qu'elle signifie, tout ce qui, peut-être, la dépasse.

4

Un fait de conscience est un fait de pensée implicite.

On croit que la distinction entre la pensée jaillissante et la pensée exprimée est toute aisée à faire, toute simple et qu'elle va de soi. Quoi de plus naturel, semble-t-il, que de distinguer entre l'acte de penser ou le mouvement des idées qui forme le devenir d'une conscience singulière, et le raisonnement, la théorie, la doctrine désormais fixés dans le verbe qui les exprime ? Et pourtant, pas plus que le fait psychique ne se réduit à quelque variation harmonique ou à quelque moment disparate d'un

devenir sans structures ni fonctions, l'existence logique ne s'absorbe dans les formes grammaticales ou algorithmiques et diversement symbolisantes qui lui donnent en effet d'être quelque chose d'existant pour une conscience, mais qui ne suffisent pas à faire comprendre l'être de connaissance qui la constitue. Quelle que soit la légitimité des spécialisations et la variété des aspects ou des disciplines sous lesquels la pensée peut être envisagée ou scrutée, c'est ici surtout qu'un lien profond et par là même bien secret risque d'être méconnu, sectionné ou dénaturé entre conscience et connaissance qui signifient deux choses et cependant même chose.

D'une part le jugement et l'orientation noétique sont immanents à l'apparence conscientielle ; bien qu'aujourd'hui les différentes méthodes d'exploration analytique dissocient de l'ensemble qu'ils forment une diversité jadis insoupçonnée de composants obscurs et de conditions profondes — jusqu'à chercher en deçà de la conscience non seulement une base organique, mais une réelle causalité psychique — on peut se demander ce qui subsisterait encore de ces complexités ou de ces activités souterraines, si elles se trouvaient séparées, comme des organes sans organisme, de l'ensemble qu'elles constituent ; ou du moins, ce qui subsisterait d'humain dans une cénesthésie qui nullement ne s'exprime, dans une masse de tendances sans inhibition ni refoulement, dans une violence d'appétits sans possibilité de sublimation, bref en des composants sans composition ni subordination à un mode d'existence conscientielle qui n'est lui-même que par l'acte de se savoir existant et qui, privé de tout épanouissement noétique, s'évanouirait en une innommable vitalité, puisqu'on ne sait en effet s'il faut, à cette infra-structure, donner le nom d'amorphisme ou de polymorphisme.

D'autre part, la connaissance humaine, à mesure qu'elle se développe, selon l'alternance des différenciations et des systématisations, semble peut-être se détacher des consciences individuelles, et, par son impersonnalité même, construire progressivement un objet dont le sujet n'est plus telle personne humaine, mais l'esprit qui s'éveille à différents degrés en chacune et qui, au moins dans son œuvre, se libère des circonstances épisodiques de son avènement, et, sinon de toute histoire, puisque lui-même se crée progressivement, du moins de cette histoire singulière qui est celle de chaque personne ; de sorte que parvenir à la lucidité, cela ne serait nullement prendre conscience d'un moi désormais négligeable, de ce moi souffrant au sein d'un univers souvent hostile ; ce serait prendre conscience, dans un état de

sérénité quasi divine, du seul univers digne de compter, qui est l'univers de la connaissance. Mais comment échapper à l'inquiète et invincible curiosité d'une réflexion plus ample qui voit à la fois l'obscurité et la lumière, le singulier et l'universel, l'apparence et la science, et qui, au lieu de trouver en celle-ci la consistance et l'intelligibilité définitives ne rencontre peut-être encore qu'un autre degré, une autre forme de l'apparence ? Nous croyons qu'une connaissance vraie de la connaissance ne consiste pas seulement à la réfléchir sous ses formes les plus élaborées, les plus stylisées, les plus éloignées de la pénombre conscientielle, mais au contraire à la ressaisir en son immanence obscure, en son état d'exigence antérieur à celui de déploiement, qui n'est pas seulement circonstance, origine chronologique, mais peut-être principe générateur, loi de l'affirmation où la conscience et le savoir ne se séparent pas.

Comment oser dire cependant que, pris à leur racine, le psychique et le logique sont même chose, car enfin c'est là ce que nous venons de faire pressentir ? Tout d'abord n'est-ce pas qu'il faut en effet les prendre à leur racine, les ressaisir en quelque structure fondamentale peut-être fort simple, mais dissimulée sous l'inépuisable variété des modulations, des aspects, des classements ou de symboles dont se composent nos univers extérieur ou intérieur, scientifique ou esthétique, et dont cette structure fait cependant le soutien, l'armature, le lien ? Si nous préjugeons ainsi l'existence de ce qui demeure encore secret, non comme un terme lointain, étranger à l'apparence, mais au contraire comme sa condition la plus intime, c'est qu'une science de l'apparence en tant qu'apparence doit éviter et l'abstraction du psychique traité comme simple fait, dépouillé de toute signification ou valeur noétique, et l'abstraction, légitime pour le savant, non pour le philosophe, d'un savoir autonome, d'un savoir arrivé et, comme un arriviste, oublieux de son humble origine. Mais enfin, si la nécessité d'échapper à cette double dénaturation nous engage à chercher la source et le lien d'une apparence qui ne serait pas si elle n'était connaissance, et d'une connaissance qui ne serait pas non plus si elle ne tenait encore à cette apparence, il ne peut s'agir de construire arbitrairement le principe que nous désirons découvrir. Il faut au contraire, pour la décrire, aborder, sans préjugé, l'apparence conscientielle, avec, pour seule règle, cette double certitude négative : la conscience n'est pas une donnée brute, mais déjà un savoir à sa manière ; et, cependant, ce savoir ne ressemble jamais à une connaissance toute étalée, toute manifestée, toute explicite. De là découle la

nécessité de préconcevoir le fait de conscience comme étant, non pas accidentellement, mais par nature, *un fait de pensée implicite.*

5

S'il convient d'ébaucher une science de l'apparence et si le fait de conscience est un fait de pensée implicite, les observations préliminaires que nous venons de présenter à ce sujet doivent nous permettre de préciser le domaine et le sens de notre recherche, c'est-à-dire de répondre aux deux questions suivantes : que décrire ? et : comment décrire ?

Que décrire ? Ce que nous appelons le monde extérieur existe pour nous précisément parce qu'il nous apparaît. La description que fait l'écrivain d'un paysage ou celle que fait le géographe d'une contrée sont-elles donc description de l'apparence conscientielle ? Non, car ces descriptions, bien qu'elles se fassent toujours d'un certain point de vue, ne s'intéressent nullement au point de vue sous lequel on perçoit, mais à la chose perçue. Autre chose est s'intéresser à l'objet de la perception, autre chose s'intéresser à la perception de l'objet. Et encore que la description de l'apparence conscientielle ne puisse feindre une conscience sans contenu et partir du vide, encore qu'il lui faille supposer ce paysage ou tel autre objet comme contenus du moment de conscience et comme apparences pour cette conscience, ce qui intéresse la science de l'apparence, ce n'est plus l'objet pour lui-même, c'est la conscience perceptive, c'est l'acte affirmatif d'une présence et le point de vue sous lequel cette présence est affirmée. A cet égard, ce à quoi il serait désirable d'atteindre, c'est donc à une science du point de vue.

Supposons maintenant qu'un homme se raconte, qu'un écrivain analyse ou fasse vivre un sentiment, une passion, qu'un autre se compare lui-même à lui-même dans son journal intime, la question se pose à nouveau : faut-il tenir ces œuvres ou ces documents pour une description de l'apparence conscientielle ? A l'opposé du cas précédent, c'est ici la réponse affirmative qui nous semble convenir. Car, selon le jugement de l'apparence, auquel nous devons consentir tout d'abord, la nature se tait et son silence ne l'empêche pas d'exister. Tandis que la pensée qui se pense n'existe et ne se déploie que dans son verbe : le mutisme de la conscience semble reculer, résorber son être dans une ombre intérieure sans dimension.

Une double objection peut surgir. Pour la conscience enfantine ou primitive, il n'y a pas de nature : tout lui parle parce

qu'en toute chose elle projette sa propre parole. Inversement, qui dit que le silence ne soit pas la véritable réalisation du monde intérieur ?

Mais nous ne voulons nous situer pour le moment que dans la zone de l'apparence. S'il y a une plénitude spirituelle du silence, c'est que la conscience a cessé de s'arrêter à l'apparence de soi. Et, s'il s'agit de la pensée naïve qui se voit elle-même dans ses objets, reconnaissons qu'en effet il n'y a pas alors de nature, de nature pour civilisation occidentale ou scientifique, mais que cela n'empêche nullement qu'il y ait déjà des objets. Il est même indispensable que ces objets soient supposés pour que la pensée vienne se répandre en eux ou les animer. Ce n'est ni cette participation ni cette animation qui les font objets de perception, mais ce sont, déjà présentes, les conditions structurelles de l'apparence perceptive.

Si donc la description est surajoutée dans l'ordre de la perception externe, si elle est au contraire constitutive dans l'ordre de la perception interne, on peut se demander quelle tâche, quelle mission possible restent au philosophe en ce champ du sentiment où l'artiste et l'introspectif ont passé. Cependant, tous ces témoignages qui se suffisent comme témoignages, toutes ces analyses partielles qui si souvent rendent le son de la vérité, enfin toute la beauté des œuvres en lesquelles la vie intérieure trouve son verbe, ne répondent pas directement au souci d'instituer cette forme de savoir méthodique que nous avons appelé science de l'apparence. Œuvres ou témoignages livrent bien, en ce qu'il a de précieux, le singulier, mais n'en dégagent pas, du moins expressément, l'universel. La seule perspective qui nous semble unifiante est précisément celle qui, dans toutes les complexités ou nuances du sentiment, voit autant de formes de pensée implicite toujours exigeantes d'élucidation, comme si toujours une énigme se proposait à l'homme en chaque manière de sentir dont il peut faire l'épreuve. L'art de l'analyse ou celui de l'expression oblige cette pensée implicite à déployer une part de son contenu, et parfois cet art parvient ainsi à nous rassasier de beauté, sans que pourtant nous le soyons jamais de vérité. La tâche du philosophe, belle à sa manière, mais ingrate au regard de l'imagination voluptueuse, est ici de s'attacher à ces descriptions, subtiles ou rudimentaires, pour décrire le fait même de décrire, pour prendre conscience de cette nécessité d'une expression, non plus en s'attachant aux formes habiles ou enchanteresses qu'elle peut prendre, mais en observant le rapport permanent entre la pensée implicite et la pensée qui s'explicite,

les interactions qui sont entre elles, les enveloppements et les développements, bref, pour user de mots dont on ne peut se passer ici, l'implication et la désimplication qui sont le mouvement même de la perception interne.

Dès lors, si l'on revient à penser à ce mutisme des choses qui nous a fait opposer l'une à l'autre la perception externe et la perception interne, l'idée que les variations du sentiment sont comme une parole en laquelle il faudra peut-être reconnaître une logique interne et même une science voilée, qui tend à se rendre explicite sans parvenir à s'épuiser ainsi, cette idée ne suggère-t-elle pas que cette logique et ce savoir infus doivent se retrouver dans la perception extérieure elle-même comme éléments inapparents des compositions dans un ensemble où seul le résultat apparaît ? La conscience perceptive à son épanouissement terminal s'immobilise en ce que nous appelons chose et se tait. Le discours audible et tout explicite reprend ensuite. Mais alors ce n'est plus la perception. Or c'est précisément de l'acte perceptif qu'on peut se demander s'il ne recèle pas lui aussi une secrète parole, non plus audible et successive, mais au contraire resserrée en ce qu'il conviendrait d'appeler implication perceptive. S'il en est ainsi — et nous sommes sollicités à faire cette hypothèse — la liaison entre l'implicite et l'explicite doit être plus surprenante que dans l'ordre de la perception interne où les transitions sont plus sensibles, des balbutiements de la conscience obscure au chant qui éclate à la gloire de l'esprit. Plus surprenante, cette liaison dans la perception extérieure, et peut-être même plus riche en problèmes philosophiques que la description de l'apparence doit pressentir avant de les dégager, de les faire vivre à part, et, par là même, de céder la place à une discipline différente.

Ainsi ce que nous nous proposons de décrire tout d'abord, c'est la perception, soit interne, soit externe, soit même proprement intellectuelle, car la pensée qui s'exprime est encore une manière de sentir, souvent riche d'implications.

Comment décrire ? Nous tenons maintenant les éléments d'une réponse à cette seconde question. En fait, lorsque nous percevons ce rocher, cet arbre, ce paysage, lorsque nous nous sentons exister dans cette joie ou cette tristesse, ou encore stimulés par ce mot heureux, captivés par cette idée, que pensons-nous, que nous disons-nous ? Car cette unique pensée du moment porte en elle plusieurs pensées. Il s'agit de se montrer assez insistant pour les obliger à se produire au dehors. Si la conscience est implication et désimplication, si la pensée concrète

enveloppe l'exigence du verbe qui l'exprime, la manière de décrire est ici de faire parler la conscience soit en prolongeant le mouvement de désimplication déjà commencé, soit en s'arrêtant à certaines formes d'expression qui, dans leur perfection intellectuelle ou esthétique, sont riches d'implications nouvelles, soit enfin, lorsqu'elle est muette, comme dans les formes les plus normales et banales de la perception extérieure, en s'efforçant de la débloquer : il faudra profiter alors des cas d'illusions qui la déséquilibrent et laissent peut-être entrevoir ce qui nous échappe en son état de perfection fermée. Il s'agit donc d'établir les équivalences entre l'implicite et l'explicite, de faire correspondre à la saveur du concret et à la chaleur de la vie la lucidité du savoir, d'amener la conscience à la connaissance, c'est-à-dire à produire et à être ce qu'elle recèle, ce que virtuellement elle est déjà, de manière que l'analyse descriptive puisse user de cette formule : « Tout se passe comme si nous nous disions... » L'insistance est pénible, car ce n'est point ici le lieu de traduire selon la beauté, mais selon la logicité. En cette recherche, le succès peut être instructif, mais les résistances ou les échecs peuvent l'être encore davantage, s'ils jettent une lumière sur des hétérogénéités ou des irréductibilités significatives. Il est plus facile de dire ce qu'est la Logique comme discipline du savoir et d'en établir les règles que de caractériser la qualité logique. Le mot est plein lui-même d'implications confuses. Mais enfin, en le prenant tout d'abord avec son sens usuel et imprécis, on s'accorde bien à reconnaître que la pensée raisonnante présente la forme logique. Contentons-nous ici de cette pauvre indication toute extérieure et disons que le but de la description doit consister, s'il le faut, à mettre la perception à la torture pour lui arracher sa logique. On verra bien si elle recèle ou non une logique immanente. Et, si sa plénitude est autre que cette qualité qu'on attribue à la pensée raisonnante, on verra du moins, à travers une persistante dualité, quelque chose de la connexion entre la pensée perceptive et la logicité.

6

Cette analyse descriptive des implications conscientielles ne peut être qu'un premier degré dans la science de l'apparence. S'il est possible de traduire logiquement la perception, d'établir entre l'implicite et l'explicite cette correspondance : « comme si nous nous disions », d'observer par là qu'il y a des organisations de jugements qui ne se prononcent pas, et qui, en cette forme

d'existence originale, en cette antériorité à tout déploiement discursif, sont les constituants fondamentaux de l'apparence conscientielle, un problème surgira de cette observation attentive et s'imposera à notre recherche. Nous constatons qu'un fait de conscience se laisse, partiellement au moins, expliciter, transposer ou traduire logiquement. Il est contenance ou virtualité de connaissance : la pensée implicite existe. Mais comment une pensée implicite est-elle possible ? La traduction descriptive est une prise de conscience des masses conscientielles et de la valeur noétique qui leur est immanente : elle ne suffit pas à faire l'intelligibilité du domaine intérieur qu'elle circonscrit. Ces premières explorations, qui délimitent les masses par les surfaces, ne font pas une pénétration véritable. Or la pensée implicite est bien close, tout mouvement de désimplication en est un abandon. On l'observe, on la sent comme étant ce dont il y a traduction. Mais ici le propre de la description est de se reconnaître traduction, passage à autre chose, invincible extériorité du verbe à ce dont il est le verbe. Même si, en se situant au cœur du mouvement de désimplication, l'analyse descriptive peut marquer des degrés entre ces limites extrêmes qui sont le tout implicite et le tout explicite, ce seront là précisément des degrés qui jamais ne nous donnent d'observer une continuité de transitions. De sorte qu'au moment où l'on pose le problème de l'intelligible, on se heurte, semble-t-il, à l'inintelligible, puisque au lieu de la pénétrer, il faut sortir de cette forme de pensée pour l'éclairer du dehors et en reconnaître l'existence et l'originalité.

Peut-être y a-t-il à ce sujet moins une impossibilité définitive de comprendre qu'une conjonction entre le préjugé d'une imagination dégradante et celui de l'intelligence discursive. D'une part, quelque précaution que l'on prenne pour ne pas substituer à l'intériorité de la conscience l'image d'une chose, on est toujours entraîné à immobiliser les contenus de conscience, et à croire qu'ils sont *quelque chose*, alors qu'ils sont *quelque pensée*, une pensée actuelle, et une incitation à penser au delà. D'autre part, l'intelligence discursive se juge aisément la mesure de l'intelligible, la logique étalée se prend pour tout ce qu'il peut y avoir de logique, de sorte que, par leur alliance, ces deux conceptions engagent la recherche dans une voie fausse que l'on serait tenté d'appeler *psychologie*, s'il n'était pas plus modéré de dire que la psychologie a beaucoup de peine à échapper à cette collusion de préjugés, et à ne pas placer l'intelligence devant le fait de conscience comme un spectateur devant une nature toute constituée et à laquelle il serait absolument extérieur. Mais on

ne peut regarder ainsi couler la pensée, comme si elle était pour elle-même un spectacle qui se déroule ; on ne peut en décrire ou en expliquer les moments de cette façon extrinsèque, comme si elle était une nature soumise à la seule liaison causale et au principe de l'explication physique. Ce que nous tentons de substituer à cette vue tient en un mot : elle est *désimplication*. Seulement, même après avoir acquis le sentiment de cette vérité par un effort de description intrinsèque et fidèle au mouvement d'épanouissement noétique de la conscience, au moment où la description exige elle-même le passage à l'explication, on risque toujours de réintroduire le point de vue de la nature naturée, de la liaison externe et de l'explication physique en ce dynamisme du savoir concret.

Alors que faire ? Se montrer plus docile et plus dépouillé devant les conclusions de l'analyse descriptive, accepter que la pensée implicite, malgré son apparence de fermeture sur soi, soit bien une pensée, accepter que la pensée explicite, malgré son apparence de clarté, ne soit pas l'unique valeur noétique et l'unique dispensatrice de l'intelligible, reconnaître, au sein de leur hétérogénéité, la connexion de ces deux pensées. Et si l'explicitation nous donne en sa traduction originale une certaine intelligence des richesses de l'implication, se demander s'il n'y a pas ici une loi de réciprocité, et si, insuffisante à sa manière, la pensée développée en logique ne révèle pas, par ses attaches mêmes aux virtualités de l'implication, qu'elle ne peut subsister sans elle. Comprenons bien que, si les deux modes de connaissance doivent s'éclairer l'un par l'autre, cela ne signifie pas seulement qu'il y a du mystère dans les enveloppements de l'apparence conscientielle, mais qu'il y en a aussi dans la logicité et dans les réalisations de connaissance les plus dégagées qui se soumettent à sa loi. L'éclairement réciproque doit conduire la recherche à un point tel qu'au moment où l'on pose ce problème : comment une pensée implicite est-elle possible, surgisse cet autre problème solidaire : que signifie logicité ? Nous croyons que, sans un certain renouvellement du principe logique, c'est l'existence psychique elle-même qui échappe. Certaines méthodes, telles que celles de la psychanalyse, laissent trop supposer que la réduction à l'élément tendantiel suffit à rendre compte de l'apparence conscientielle. Mais que resterait-il de la perception si elle n'était un savoir ? Il faut voir et les racines et les frondaisons. Il faut que la psychanalyse se raccorde à une *loganalyse*. La description des implications perceptives institue une psychologie du premier degré qui s'attache aux événements conscientiels tels qu'ils

s'imposent, avec leur charge de pensée sans doute, mais en leur persistante apparence d'événements successifs. Si, de cette psychologie descriptive, on voit peu à peu surgir le problème du lien entre l'existence spirituelle et l'existence logique, c'est à l'examen de ce problème central qu'il faudra nous attacher, notre effort devant être de déterminer une structure fondamentale de pensée où connaissance et conscience, en ce qu'elles ont de plus intime, se comprennent l'une par l'autre.

Alors peut-être, revenant aux complexités et aux modalités variées de l'apparence conscientielle, serons-nous moins démunis pour les relier non selon l'événement, mais selon un principe d'analogie structurelle qui en fasse apercevoir l'intelligibilité. Ce serait là comme une psychologie du second degré qui devrait porter non plus sur des faits en tant que faits, mais sur des structures et des fonctions spirituelles. Et, de même que les mathématiques en s'élevant permettent de déterminer des groupes de problèmes et de solutions et rendent possibles les rapprochements qui échappent aux formes élémentaires de la pensée mathématique, à leur regard trop sensible et trop attaché aux cas particuliers, de même, en mortifiant, en aveuglant une certaine imagination facile, cette psychologie de second degré devrait permettre des rapprochements inattendus, des analogies ordonnatrices, des identifications partielles de structures et de fonctions, peut-être même des solutions de problèmes, insolubles dans le point de vue d'une psychologie du premier degré encore trop peu réflexive (1).

Nous ne nous dissimulons nullement les difficultés d'une semblable entreprise. Le pays que nous voulons parcourir de la sorte n'a pas de routes, le chemin est à tracer en avançant. C'est pourquoi cette exploration laborieuse où les certitudes doivent se gagner en traversant bien des incertitudes, n'est point une systématisation définitive, mais seulement une *Recherche sur la Logique de la Perception.*

7

Nous voulons clore ces vues préliminaires par l'examen d'une dernière objection. Est-ce bien prendre le parti de l'esprit, se demandera-t-on peut-être, que d'envisager la science de la conscience d'un point de vue aussi étroitement intellectualiste que nous venons de le faire ?

Éviter les affirmations ontologiques hâtives et trop faciles,

(1) D'où la distinction que nous exprimerons sous les titres abréviatifs de *Psychographie* et de *Psychonoématique.*

se tenir sur le plan phénoménique pour décrire l'apparence conscientielle et la nommer ainsi *apparence* sans préjugé ontologique ni anti-ontologique, jusqu'au moment, peut-être, où les sondages opérés obligeront à la dépasser, une telle réserve s'accorde bien aux exigences actuelles de la pensée critique. Mais est-ce une raison pour écarter de l'analyse descriptive tout dynamisme autre que celui de la connaissance, tout élément pneumatique, toute exigence de dépassement ? L'aspiration n'est-elle pas, elle aussi, et plus clairement que l'implication, un fait positif ? La pensée s'absorbe-t-elle dans son activité noétique, l'esprit est-il sans âme ? Même dans une perspective phénoménique, et en dehors de toute position substantialiste, vivre et scruter l'aspiration, cela ne conduit-il pas à reconnaître l'existence apparente et conscientielle de l'âme comme étant celle de la valeur humaine la plus précieuse qui soit ? Description tronquée donc, que celle qui ne tient pas compte de pensées et de croyances comprises elles-mêmes dans l'apparence.

Voici comment nous justifions l'intention que nous avons de circonscrire étroitement notre problème non seulement sans méconnaître la légitimité de recherches différentes, mais même sans craindre de mutiler l'objet de notre recherche.

1. La tendance de la psychologie moderne, en réaction contre un intellectualisme prisonnier du langage plutôt qu'ami de l'intelligence, consiste à situer l'affectivité et l'activité à la racine de l'existence conscientielle et à les retrouver en tous ses déploiements. Heureux enrichissement qui donne à la conscience de s'apercevoir un peu mieux selon sa profondeur de densité. Mais le danger est alors qu'elle ne se voie plus selon sa profondeur de lumière. Nous ne méconnaissons rien des richesses accumulées par des investigations multiples et convergentes. Nous croyons seulement que l'esprit n'est pas divisible : les spécialisations ne peuvent se le départager en portions naturelles. Et, pour ne pas demeurer dans l'ignorance les unes des autres, il faut qu'elles ne soient pas non plus dans l'ignorance de toute philosophie de la connaissance. Pour éviter à leur tour l'exclusivisme et la dénaturation, elles doivent reconnaître l'orientation noétique immanente à la conscience. C'est pourquoi notre tentative est un rappel. Spécialisée à sa manière, elle regarde du côté où la conscience est elle-même savoir et préformation de savoir, non pas seulement résultante d'un équilibre ou issue d'un conflit de tendances. Notre dessein est de voir l'apparence conscientielle sous l'angle où l'énergétisme interne en voie de se constituer ne suffit pas.

2. Il ne s'agit pas seulement, reprendra-t-on, des bases infra-conscientes. Une doctrine de spiritualité doit s'attacher à l'énergie proprement spirituelle. Or n'est-ce pas justement ce souffle et cet élan qu'un tel effort semble négliger ?

Mais qui dit que notre analyse ne les rencontrera pas ? La description et la recherche de structures ne portent pas seulement sur la perception externe ; elles s'attachent aussi à la perception interne. En cet approfondissement du sentiment, qui doit permettre d'apercevoir ce qu'il peut y avoir en lui d'intelligible et de vrai, si l'on découvre l'aspiration, n'en obtiendra-t-on pas une connaissance rendue, par l'investigation noétique, plus solide que si l'on se bornait à l'atteindre comme un désir parmi les autres, comme une donnée de fait, à la surface de la conscience ? Il est meilleur de la trouver au cœur des modalités conscientielles, là où on ne l'attendait pas tout d'abord, que de désirer la voir à fleur de conscience en lui donnant un visage qui n'est peut-être pas le sien.

3. Allons plus loin : si l'on parvient à montrer que non seulement les formes intellectualisées de la vie affective, mais que tout acte perceptif — serait-ce la vue de ce rectangle de papier blanc — enveloppent un dépassement secret, qu'ainsi l'aspiration, soumise elle-même à la loi d'implication, se trouve en chaque mode de l'existence conscientielle, parce qu'elle est indestructiblement présente au lieu même où l'existence spirituelle et l'existence logique se nouent l'une à l'autre, alors les sèches raisons noétiques de l'accepter en dehors de toute exaltation du sentiment ou de toute méthode pour la cultiver, conféreront une valeur d'universalité à cette découverte qui ne sera plus celle d'un fait variable, mais celle d'une structure fondamentale. Telle nous semble du moins la voie à suivre pour surmonter les négations, remédier aux méconnaissances et peut-être enfin dissiper ce jeu trouble du sentiment, cher à certaines littératures, où l'essentiel mouvement de l'âme se croit plus pur de se croire sans objet, et ne se voit et ne se plaît que dans la variété changeante de ses formes imagées ; comme si l'apparence n'était certainement qu'apparence, et comme si l'esprit n'avait désormais d'autre ressource que de se bercer d'inquiétude, de s'enivrer d'aspiration, ou, plus tristement encore, de jouer l'angoisse et le désespoir (1).

(1) Notre ouvrage est indépendant de toute influence phénoménologique ou existentialiste, bien qu'il y ait, pour le fond, quelques rencontres. Quant à la terminologie, ce n'est qu'en mettant la dernière main à notre travail qu'il nous est arrivé d'emprunter quelques termes au langage d'une époque.

Redisons-le enfin. Cet ouvrage n'est qu'une recherche. Nous avons voulu en dégager l'intention : décrire et tenter de délier l'implexe où la pensée et la vie s'unissent mystérieusement. Mais nous ne nous dissimulons nullement que nous ne réalisons ici qu'une faible partie d'un si vaste et difficile projet.

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOGRAPHIE DE LA PERCEPTION

Chapitre Premier

SOLILOQUE DE LA CONSCIENCE

Il y a une zone du sentiment intermédiaire entre la simplicité de nature et l'élan spirituel, dans laquelle le réel et l'imaginaire se réverbèrent l'un dans l'autre. Aimer et croire-aimer peuvent devenir indiscernables. La réflexion est capable de déceler les implications de ces formes de l'illusion et de l'incertitude humaine en distinguant, des causes obscures du sentiment, les raisons cachées qui font liaison de jugements.

1. Combien souvent il nous arrive d'éprouver la puissance de certains attachements nés d'une impression fugitive qui ne semblaient pas devoir engager notre vie et nous marquer d'une si profonde empreinte. Mais, plus souvent encore, combien aisément pouvons-nous confondre l'exaltation avec la solidité et donner à certains sentiments une réalité et une valeur que le temps et les circonstances, en nous révélant mieux à nous-mêmes, viennent décomposer. Cette naissance, cette vie, cette mort intérieures de nos affections nous font parcourir le même trajet dans les deux sens. Tantôt nous situons à la surface de nous-mêmes ce dont il nous faut reconnaître plus tard l'action en profondeur. Tantôt au contraire nous tenons pour durable et profond ce qui ne fut qu'un mouvement vif, mais superficiel, et sans prolongement. Il faut donc qu'à chaque moment le sentiment se dédouble ou se juge, qu'il soit et ne soit pas le jugement qu'il porte sur lui-même. Mais si, au lieu d'envisager le contenu de cette pensée, qui se voit de la sorte et qui nous fait, à tort ou à raison, distinguer entre surface et profondeur, on s'attache à l'acte même de juger, les deux mouvements perdent leur sens, cessent de s'opposer et ne forment plus qu'un seul mouvement, puisque toujours nous pensons aller de ce qui n'était qu'apparence à ce que nous estimons réalité. Or, au moment même où nous croyons que l'épreuve du temps nous a instruits ou désillusionnés, il n'y a pas d'immé-

diation qui nous fasse toucher la réalité de nous-mêmes. Il y a bien plutôt une vue rétrospective, une interprétation du chemin parcouru, une confrontation entre nous-mêmes autrefois et nous-mêmes aujourd'hui, hors de quoi nous ne pourrions opposer l'une à l'autre l'apparence et la réalité. Ce n'est pas que le sentiment que la conscience appelle maintenant réalité ne soit, lui aussi, qu'une apparence. Mais du moins y a-t-il toujours apparence d'un réel, et même si nous sommes en vérité ce que nous jugeons être, il ne suffit pas que nous soyons, il faut que le jugement soit pour que la conscience soit.

Ainsi le dédoublement entre *le paraître* et *l'être* se trouve inclus dans l'apparence conscientielle elle-même. Pour échapper à cette dualité, il faudrait ou bien que l'immédiation fût possible, ou bien que le jugement se suffît. Or, d'une part, nous ne contestons pas la possibilité d'une immédiation conquise, d'un élan spirituel où le sentiment se dépasse, s'oublie dans l'action qui l'épanouit, et peut-être même se retrouve transformé. Mais nous ne nous attachons ici qu'à explorer cette région moyenne entre la simplicité de nature et la simplicité spirituelle. Et c'est alors que le sentiment, non tendu vers l'agir, mais tourné vers lui-même, anxieux ou complaisant, ne prend existence que par un regard sur soi et toujours implique quelque jugement qui l'empêche d'être purement « ce qui est ». D'autre part, on ne peut sans artifice tenir la vie du sentiment pour une construction exclusivement intellectuelle, précisément parce qu'elle est une vie. Lorsque Lachelier écrivait : « Il ne faut pas dire que nous nous affirmons tels que nous sommes, mais que nous sommes tels que nous nous affirmons », c'était à la pure liberté spirituelle qu'il pensait plutôt qu'au contenu à la fois affectif et intellectuel de la conscience où l'affirmation de soi ne peut ni s'absorber dans une évanouissante intimité sensible, ni absorber en elle cette intimité. Le temps nous disjoint et nous ne pouvons que nous rejoindre, ou du moins tenter d'y parvenir à travers les jeux de l'apparence.

Quelle est donc l'optique spéciale à ce stade de la vie intérieure ? La forme sentimentale la plus propre à la révéler nous semble se rencontrer dans un certain désir d'aimer qui, au lieu de correspondre aux exigences onéreuses de l'amour véritable, se superpose à un fond persistant d'égoïsme et ne recherche que la volupté d'aimer. Cet artificiel amour peut prendre pour objet quelque créature humaine et engendrer l'esprit romanesque. Il peut aussi s'adresser à quelque objet idéal ou à Dieu lui-même et il engendre alors quelque fausse mystique. Nous ne voulons évidemment pas dire que son objet soit faux. Ce n'est pas ici le

lieu de montrer qu'il y a beaucoup de faux idéals qui tous miment le divin et, par là, empruntent au seul qui soit absolument pur et vrai. Nous n'envisageons d'autre fausseté que le faux-semblant de la disposition subjective : la dignité ou la sainteté de l'objet auquel elle s'attache ne sont pas en cause.

Voilà donc un type sentimental qui, abstraction faite des très grandes différences dont nous n'avons pas à nous occuper ici, peut se rencontrer chez l'esprit romanesque ou chez le faux mystique. Il se rencontre aussi en d'agonisantes passions qui ne veulent pas s'avouer que leur fin est prochaine. Nous appellerons cette forme sentimentale *le croire-aimer*. Mais nous ne sommes pas allé, jusqu'ici, au delà de la désignation abstraite d'un certain type : c'est là un cas limite, et nous ne pouvons dire dans quelle mesure s'illusionne la conscience qui, à quelque degré, le réalise. Il faudrait pouvoir d'un regard divin déchiffrer la monade qui ne se déchiffre pas elle-même. Or deux raisons font la complexité de la réalisation de ce type psychologique. D'abord il n'est nullement impossible que l'illusion devienne vérité, que l'être finisse par se prendre à son propre jeu qui était le jeu de l'apparence, comme cet acteur romain qui, après avoir tenu dans une pièce le rôle d'un chrétien, se convertit et finit martyr chrétien. Ainsi l'imagination peut être réalisante, et, loin que cette voie du paraître à l'être soit exceptionnelle, on peut se demander si elle n'est pas le chemin le plus ordinaire que prennent beaucoup de sentiments qui se créent en s'approfondissant. De sorte qu'entre *aimer* et *croire-aimer*, il n'est pas de critère subjectif qui tranche dans le moment où la conscience se juge aimante.

2. En second lieu, il faut compter avec ces cœurs inquiets qui craignent de ne pas aimer assez ; et il est bien vrai que tout amour doit toujours craindre de n'être pas assez lui-même. Mais, là encore, dans le moment, la conscience ne se juge pas en vérité. Cette crainte peut être l'expression et le stimulant d'une exigence toujours grandissante. Elle peut exprimer aussi une dégradation du sentiment et un réel affaissement spirituel. Ainsi voyons-nous se constituer un second type, inverse du premier : *le croire-ne pas aimer*. Or, qu'arrive-t-il fréquemment ? C'est que la conscience désireuse de retrouver ce qu'elle juge un bien, et peut-être même son bien le plus profond, cherchera des signes qui la rassurent, des raisons de penser que, malgré tout, elle aime encore. Ainsi au *croire-ne pas aimer* se superpose un *croire-aimer*, et par là même, pour celui qui réfléchit, à la première incertitude, une seconde incertitude. Il y a donc là un second motif de penser que le *croire-aimer* peut tantôt n'être qu'un jeu et une

illusion, tantôt un chemin vers l'amour, ou encore un geste par lequel on affermit sa foi. Voilà pourquoi, en cette complexité, en cette perspective spirituelle des plans de conscience, ce qui se révèle au regard clairvoyant, ce n'est pas tant l'illusion clairement délimitée que l'une des raisons profondes de l'incertitude humaine.

3. De ces deux pouvoirs inverses de l'image de soi, l'un d'illusion, l'autre de réalisation, des complexes alliances susceptibles de se former entre le *croire-aimer* et le *croire-ne pas aimer*, il ressort que le même jugement affleurant à l'apparence peut être l'aboutissant de cheminements ou d'organisations du sentiment qui diffèrent jusqu'à s'opposer. La conclusion se prononce et les prémisses demeurent secrètes. En cette zone moyenne que nous avons précédemment circonscrite, le jugement terminal ne porte en lui aucune garantie de sa valeur : il est capable de l'illusion et capable de la vérité. Sous une forme identique, il exprime deux organisations contraires et il peut correspondre à l'une aussi bien qu'à l'autre. Et lorsque la réflexion intervient, si elle ne porte que sur le moment de conscience, sans embrasser un plus vaste dynamisme qui sans doute l'éclairerait davantage, elle ne peut être que déconcertante, parce qu'en retrouvant les cheminements, elle ne fait que révéler le caractère bifide de l'apparence et les possibilités antagonistes qui sont en elle.

Ce jugement, riche en implications contraires, mais seul explicite et seul apparent dans la vue prospective, quel est-il ? Comme le romanesque n'ignore pas que la fidélité est le signe de l'amour, il pourra, pour un temps du moins, jouer la fidélité : l'absence, l'éloignement entretiennent le rêve, encore que ce jeu ne résiste que rarement à une trop longue épreuve. C'est pourquoi le temps et l'action apportent des lumières que n'apporte pas le regard sur soi. Mais enfin, pour un laps de temps, l'illusion s'entretient aisément. Le romanesque dira donc : « Je suis fidèle parce que j'aime », cherchant dans l'apparence bien claire de sa fidélité momentanée de quoi se rassurer sur son fragile amour et de quoi se cacher son voluptueux égoïsme. Il dira ce que peut dire aussi l'inquiet et ce que peut dire le généreux : « Je suis fidèle parce que j'aime. » Encore le généreux s'avise-t-il moins de prononcer ce jugement du *croire-aimer*, précisément parce qu'il va droit à la générosité. Pareillement, il peut y avoir dans la vie spirituelle une tiédeur qui essaie de se prendre pour la sécheresse du mystique. Comme il existe en effet dans la vie mystique un insensible amour, ce tiède que j'appelle ici un faux mystique — encore qu'il soit capable dans l'avenir d'un don plus réel de

lui-même — ce tiède se formera un tableau de ses pratiques, de ses exercices ou de ses mortifications, parfois médiocres, parfois arbitraires ou inspirés par l'orgueil, mais de toute façon suffisants pour se juger persévérant. Il verra donc dans cette persévérance le signe et la garantie de son insensible amour : « Je persévère parce que j'aime. » Ainsi la profondeur, réelle ou supposée, mais invisible dans le moment, s'induit de la surface seule apparente.

Une objection peut surgir. On dira : une fois le *croire-aimer* constitué, on comprend qu'une réflexion qui, en se fixant au moment de conscience, le détache de l'histoire intérieure dont il n'est qu'un épisode, fasse apparaître l'incertitude. Mais comment ce *croire-aimer* s'est-il engendré ? Encore comprend-on qu'il intervienne chez l'inquiet comme correctif à un *croire-ne pas aimer*, qu'il prenne naissance là où l'obscurité, l'incertitude, les oscillations sont assez grandes. Alors la réflexion doit le juger douteux plutôt qu'illusionnant. Mais est-il possible qu'il s'engendre réellement, non pas de l'état de l'amour inquiet, mais de l'état du non-amour, à partir du seul jeu de l'imagination, comme chez le romanesque, c'est-à-dire à titre d'illusion nettement caractérisée ? Comment est-il possible de se tromper aussi clairement ? Nous croyons que ce cas limite peut se trouver réalisé, et qu'il n'est pas impossible à la réflexion de retracer le chemin de l'illusion. Attachons-nous à cette recherche, car elle nous sera peut-être l'occasion de contraindre la conscience à parler plus nettement, à révéler des jugements sous-jacents à cette seule affirmation explicite : je suis fidèle parce que j'aime.

4. Et d'abord il est bien vrai qu'on ne peut clairement se tromper soi-même. L'illusion doit s'engendrer à la faveur de quelque obscurité. C'est pourquoi une volonté délibérée d'aimer ne saurait produire directement le *croire-aimer*. Comme en tout autre phénomène d'auto-suggestion, la volonté ne peut être efficace que par l'entremise de l'imagination. Il est impossible que l'apparence soit celle de l'efférence comme lorsque nous accomplissons un acte volontaire. Il faut au contraire obtenir l'aspect de l'afférence, de façon que la conscience se juge contrainte par l'événement et obligée à reconnaître un sentiment qui s'impose. Le témoignage intérieur ne peut absolument pas donner : « Je veux aimer, donc j'aime », bien que telle soit la finalité immanente au mouvement intérieur qui relie implicitement le premier jugement qui ne se prononce pas au dernier qui se prononce. Mais ce témoignage doit donner : « Je suis fidèle parce que j'aime », ou tout autre jugement du même genre. Peut-on

voir les choses plus en détail ou, du moins, tenter rétrospectivement de reconstruire la médiation implicite ?

Se dire sciemment : « Je veux aimer » n'aboutirait qu'à s'empêcher d'aimer, puisque ce serait reconnaître que l'on n'aime pas encore. Par quelle ruse la volonté parvient-elle, pour engendrer la croyance, à se substituer l'imagination ? Nous n'envisageons point ici ces disciplines assouplissantes et clairement consenties qui, dans l'ordre de la vie spirituelle, finissent par « plier l'automate » et par réduire heureusement les puissances rebelles. Il ne s'agit nullement de ce travail en profondeur et de ces lentes transformations qui se maintiennent par la puissance de l'habitude. C'est au contraire d'une apparence illusionnante que nous cherchons la genèse. Il serait vite fait sans doute de parler d'auto-suggestion. Mais, dans le domaine complexe du sentiment qui toujours à quelque degré se juge, se critique et se parle, on ne peut se borner à faire intervenir la puissance hypnotique d'une image qui, mécaniquement, produirait non un « effet moteur », mais un effet sentimental. On dira que l'attitude de la fidélité se prenant pour objet est précisément ce qui permet à la conscience de se suggestionner. Mais cette attitude elle-même d'où vient-elle ? N'y a-t-il pas ici interaction ? Elle fortifie le jugement, mais aussi elle le suppose. Le jugement est après elle, mais il est aussi avant elle. L'auto-suggestion chez un être capable de penser n'est pas un phénomène simple. Elle n'est elle-même qu'en pactisant avec la pensée, nous entendons ici : avec l'ordre de la connaissance. L'esprit romanesque, c'est-à-dire précisément déjà nourri d'histoires ou de spectacles romanesques, sait, d'un savoir impersonnel, que l'amour engendre la fidélité. Il s'agit pour lui de se faire à lui-même l'application de cette vérité, d'entrer dans l'ordre ou plutôt dans le jeu. Or le premier « je veux » n'est pas un décret arbitraire : c'est la ratification d'un désir antécédent. La volonté s'incarne dans ce désir d'aimer ; l'occasion survenant, on peut supposer que le romanesque se dira : « Voyons ce dont je suis capable. L'impression éprouvée, n'est-ce pas là l'amour que j'attendais ? Ne puis-je être fidèle à cette première impression ? Essayons. » Ainsi s'institue une sorte d'expérimentation sentimentale où la volonté, unie au désir, dessinera quelques attitudes ou provoquera quelques actes jugés représentatifs de la fidélité. Le jeu se poursuivant, si la volonté qui réclame une certaine tension et une certaine attention à soi-même, s'estompe, ce que la distraction de soi-même produit assez naturellement et aisément, il pourra bien arriver qu'on accomplisse certains de ces actes en cessant de se dire :

« Je les accomplis parce que je le veux. » Et comme ils sont conformes au désir qui lui-même subsiste indépendamment de l'attention à soi, ces actes, détachés du primitif effort volontaire, pourront être attribués à une cause intérieure qui ne sera plus le moi voulant, mais le moi aimant du sentiment. Ainsi la *volonté-désir d'aimer* se projette tout d'abord hors d'elle-même en actes. Et l'ensemble de ces actes aperçus par le sujet comme autant d'objets, peuvent, dans cette vision du moi extérieur à soi, faire oublier l'effort dont ils procèdent, former une sorte de spectacle psychologique qui s'impose au sujet. Il n'y a de duperie sentimentale que parce qu'il y a pour nous un monde extérieur et par mimétisme de l'extériorité. Seulement, comme le désir d'aimer se retrouve en ces actes, qu'il n'est pas obnubilé par la pensée spectatrice, recouvert et masqué par l'imaginable comme l'est l'effort de volonté, il s'ensuit qu'il nous fera voir dans cet objet psychologique le signe d'un vœu exaucé. « Mon attitude est en harmonie avec l'amour auquel j'aspirais : je suis donc fidèle parce que j'aime. » Et il faut se le dire : le geste ou l'attitude, à eux seuls, ne produiraient pas la suggestion. Ou du moins cette mécanique n'est efficace que parce qu'elle produit aussi une pensée. Le jugement doit se joindre à elle.

5. Cette reconstitution, nous le reconnaissons, ne peut être que conjecturale. D'autres voies d'accès à l'illusion peuvent se concevoir. Notre dessein consistait seulement à retrouver toutes les phases possibles d'un cheminement possible, et à montrer que, de toute façon, même si le détail des expériences varie, il faut bien prendre garde que dans ce qu'on appelle aisément autosuggestion, il y a plus que la force d'une image : il y a une intention de connaissance. La conscience se cherche une preuve. Ramassons toute cette histoire, ramenons tout à l'essentiel. Nous verrons déjà se dessiner une structure du *croire-aimer* qui demeure identique même si les circonstances en fonction desquelles elle se réalise diffèrent plus ou moins du processus que nous avons supposé. Cette structure fait le lien des deux jugements fondamentaux, celui de l'apparence illusionnante et celui de la réflexion désillusionnante. La conscience dit : « Je suis fidèle parce que j'aime. » La réflexion répond : « Je suis fidèle parce que je me dis : je suis fidèle parce que j'aime. » Selon les cas concrets qui lui sont proposés, l'analyse descriptive peut apercevoir des détails différents quant à la façon dont l'idée que l'amour engendre la fidélité parvient à engendrer cette fidélité. Les moyens que l'idée met en œuvre pour suggestionner peuvent varier. Mais ce qui ne varie pas, c'est cette présence et cette

fonction de *l'idée* avec cette double condition, au premier abord contradictoire : il faut qu'elle *soit* et il faut qu'elle soit *invisible*. Tout se passe *comme si* le sujet se disait : « Il faut que je fasse la preuve de l'amour par l'exercice de la fidélité. » Mais précisément c'est là un *comme si*. Et ces mots indiquent en même temps que rien ne se passe de la sorte. Car si le sujet parlait son intention, une telle lucidité serait destructrice de toute réalisation. Le discours que nous avons attribué au romanesque était apocryphe : c'était une explicitation. Et le propre de la pensée implicite, si elle existe, est de ne pas ressembler à la pensée explicite en laquelle elle se traduit. Mais alors quelle certitude avons-nous de l'existence d'une pensée implicite immanente à la vie de sentiment ? Ou, plus exactement, comment une telle pensée est-elle possible ? Il nous semble que la seule voie à suivre était celle dans laquelle nous nous sommes engagé : on ne pouvait commencer par donner de l'implication une définition *a priori* dont la rigueur et la précision eussent été arbitraires. Il fallait laisser au mot lui-même ses implications, il fallait s'exercer avec naturel, sans précautions savantes, à l'analyse descriptive de l'apparence conscientielle. Il fallait faire saisir, sentir ou du moins pressentir une existence dont l'essence ne peut encore se révéler. Mais, comme la fonction de toute philosophie est de correspondre à une exigence d'intelligibilité, cette existence entrevue, les difficultés et les doutes qu'une telle description fait aussitôt surgir, posent un problème d'intelligibilité. Comment une telle pensée est-elle possible ? L'examen de deux objections de caractères inverses précisera ici la difficulté.

1° De quoi vous étonnez-vous ? demandera-t-on. Quelle intelligibilité poursuivez-vous ? Parce que vous voyez les idées exprimées ou exprimables selon le verbe logique s'enchaîner et former des trames cohérentes, vous voulez que l'existence conscientielle soit de même nature. Vous cherchez une infra-logique sous-jacente à l'apparence. Et, parce qu'en effet ce qu'il vous plaît d'appeler *pensée implicite* ne présente pas ce caractère-là, vous êtes déconcerté, et vous croyez qu'un problème se pose. Mais la pensée formulée et bien enchaînée est une stylisation fort éloignée de ses origines. C'est le fruit d'une civilisation ou d'une socialisation noétiquement enrichissante et psychologiquement appauvrissante. « Le psychique est nature avant d'être esprit. » Si vous croyez que le psychique est objet de science, entrez résolument dans la voie de la science. Mais, si vous croyez que le spirituel ne se laisse pas étudier comme une chose et par le seul moyen des sciences d'objets, si vous pensez surtout que l'analyse inté-

rieure conserve quelques droits, n'essayez pas d'introduire la géométrie en ce qui appartient à la finesse.

2° De quoi vous étonnez-vous ? dira-t-on d'autre part. La pensée, c'est l'activité de connaissance. Et le lien logique ne s'ajoute pas aux idées, il les constitue. Il est vain de chercher la connaissance et le secret de la connaissance en ce qui n'est encore rien d'elle-même. Le halo conscientiel n'est rien qui permette à la pensée de se penser et de se comprendre elle-même. La perspective est fausse dès l'origine, qui chercherait à saisir comme *une existence de fait* ce dont toute l'existence est d'être *connaissance.* Une analyse descriptive de la pensée est condamnée d'avance.

Ces deux objections tout à la fois s'accordent et se neutralisent. Elles s'accordent pour refuser toute spécificité et toute chance d'aboutir au point de vue que nous avons adopté. Elles justifient leur négation par des raisons contraires. Une science de la perception interne ou externe n'a rien, dit l'une, à emprunter à l'ordre de la connaissance qui ne vient qu'après la perception. Une science de la pensée, affirme l'autre, n'a rien à emprunter à l'analyse du fait empirique de la perception, puisque la connaissance n'existe qu'en se déployant et ne se déploie qu'en abandonnant le percept. Eh bien, que l'esprit soit art et le psychique nature, qu'on accorde la plus haute valeur au premier terme, en appelant le second obscurité, ou bien au second, en appelant le premier artifice — il n'importe — nous restons persuadé qu'entre ces deux ordres il y a un lien, que le psychique qui se déploie dans le temps, historiquement, et que le logique qui se déploie en ordonnances noétiques, ont à s'éclairer l'un par l'autre, et qu'en situant dans cet entre-deux l'objet spécifique de notre recherche, nous sommes plus proches de l'homme concret qu'en regardant vers un esprit naturant, mais sans nature, ou vers une nature naturée, mais sans esprit. L'analyse descriptive n'est peut-être pas capable à elle seule de comprendre la signification de l'ordre interne des jugements constitutifs de l'apparence conscientielle. Mais elle aperçoit le jugement affleurant, elle pressent le jugement conditionnant, ou du moins elle est sollicitée à traduire en *comme si* ce conditionnement. Et c'est alors justement que les termes du problème se précisent. Qu'au-dessous de l'apparence conscientielle et du jugement, parfois même de l'organisme de jugements qui la constituent, il y ait quelque chose à chercher et à découvrir, un dynamisme antécédent et sous-jacent, c'est ce qu'une analyse descriptive permet de reconnaître assez aisément. Qu'en outre, un tel devenir, par certains de ces constituants du moins, mérite la dénomina-

tion de pensée implicite, c'est exactement ce qui fait problème.

6. Avant de poursuivre, faisons le point. Il nous semble que cette recherche sur la perception interne prolonge avec une assez remarquable continuité celles que nous avons déjà entreprises sur la perception externe (1). Il faut toujours revenir au principe : la vie cherche son verbe et se réfléchit en connaissance. Et la perception, celle des objets extérieurs ou celle par laquelle se constitue la vie intérieure, est médiatrice entre la logique et la vie. C'est là proprement l'implication perceptive qui, dans le domaine des sentiments, peut se présenter sous des formes multiples. Avec un sens large et volontairement imprécis, le concept d'implication se justifie déjà par cette situation médiate et cette fonction médiatisante de la perception. Mais sa pleine légitimité ne pourra s'établir que si, par une analyse semblable à celle qui nous a fait discerner dans la perception externe un jugement conditionnant et un jugement conditionné, on découvre, dans la structure même du sentiment, un lien logique. Une analyse de purification est nécessaire tout d'abord pour discerner, parmi les causes, *les raisons de sentir ainsi.*

Si l'on se contente d'une signification large, on pourra tenir pour pensée implicite tout devenir subconscient, toute causalité psychique, tout complexe de tendances, auxquels se rattache l'apparence conscientielle. La désignation n'est pas injustifiée, puisqu'il s'agit d'une manière de sentir qui a du rapport à l'acte de juger, soit que l'on voie en elle une anticipation du jugement qui se formule, soit qu'on y voie l'enveloppement d'actes de pensée jadis explicites et maintenant incarnés en habitudes, et, si l'on veut, une acclimatation de la pensée à la vie. Assurément, ce sont là des constituants de la pensée implicite qu'une psychologie du premier degré, s'appuyant uniquement sur l'analyse des faits subjectifs ou objectifs, normaux ou pathologiques, suffit à révéler. En cette façon de voir, rien ne fait l'objet d'un problème original et vraiment nouveau : ce sont là des recherches avec lesquelles la psychologie contemporaine a familiarisé les esprits. Pour traiter de ces choses, on use des concepts d'habitude, de tendance, de complexe, de transfert, de refoulement, etc... ; il n'est pas nécessaire de faire intervenir un nouveau concept qui serait celui de pensée implicite. Seulement nous ne nous contenterons pas de cette signification générale ; nous serons plus exigeants. Le concept d'une implication dans la pensée sera lui-même un concept original et qui doit intervenir, si le point de vue

(1) Cf. notre ouvrage *Pensée implicite et perception visuelle* (P. U. F.).

noétique doit intervenir lui-même dans le rapport entre l'implicite et l'explicite. La pensée qui a trouvé son verbe logique se caractérise par l'affirmation, que le jugement soit vérité de position : je suis fidèle, ou vérité de liaison : je suis fidèle parce que j'aime. Il ne sera légitime de parler d'une pensée implicite, il n'y aura là un concept vraiment original que si le dynamisme intérieur et sous-jacent au verbe logique tout exprimé dans l'apparence, n'est pas seulement un événement ou un ensemble d'événements obscurs qui amène l'apparence selon une relation de fait, mais si ce dynamisme entretient avec le jugement immanent à l'apparence une relation logique, nous entendons une relation de connaissance, où l'explicite et l'implicite, en dépit de leur hétérogénéité, en fonction même de cette hétérogénéité, s'éclairent l'un par l'autre et, en cette solidarité même, éclairent la nature de la connaissance. Bref, on pourra, on devra parler d'une logique de la perception ou d'une pensée implicite, si l'implication sentimentale comprend en elle, outre certaines conditions de fait, des conditions intrinsèquement constitutives de la connaissance, en lesquelles elle s'épanouit, quelle que soit la part de vérité ou d'illusion que comporte cette connaissance. Or l'analyse descriptive nous a fait reconnaître déjà une relation de structure entre le jugement prospectif : je suis fidèle parce que j'aime, et le jugement réflexif : je suis fidèle parce que je me dis : je suis fidèle parce que j'aime. Cette relation se traduit elle-même impersonnellement de la façon suivante : *l'amour engendre la fidélité. L'idée que l'amour engendre la fidélité engendre la fidélité*, une génération par idée, secrète, puisque la réflexion et l'explicitation ne viennent qu'après coup, mais par idée, puisqu'il ne s'agit pas seulement de la force suggestive d'une image, mais qu'une vérité de liaison, l'affirmation d'un ordre de choses doivent intervenir. Nous avons eu soin de montrer qu'ici l'auto-suggestion enveloppe le jugement. A un point de vue de psychologie expérimentale il suffirait de montrer que beaucoup de comportements sont en même temps des jugements, parce que tout se passe comme si nous jugions. Au point de vue d'une logique de la perception, qui veut être à la fois philosophie de la conscience et philosophie de la connaissance, il faut s'attacher au contraire à l'étrangeté du *comme si* et se demander : qu'est-ce qu'une génération par idée et comment l'idée, avant de se retrouver réflexivement, est-elle capable d'opérer d'une manière secrète ? C'est pourquoi l'analyse descriptive doit se poursuivre d'abord en se faisant analyse de purification, afin de discerner, dans les conditions de la perception interne, parmi les éléments

empiriques, l'élément spécifiquement noétique susceptible de caractériser l'implication en tant que *fait de conscience* : autre chose qu'une cause, autre chose qu'une intention ou une finalité tendantielle, mais une *raison* de sentir ainsi.

7. Nous voudrions, pour élucider cette question difficile, c'est-à-dire pour spécifier les *raisons* à l'égard des *causes* ou des *fins*, pousser aussi loin que nous le pourrons l'analyse d'un exemple.

Pourquoi certaines sensibilités se développent-elles non dans le sens de l'amour d'autrui, ni dans celui d'un culte du moi, ni dans celui d'un culte des idées, mais dans le culte des choses au milieu desquelles se déroule l'existence ? Cet attachement se retrouve normalement chez la plupart des individus. Mais c'est l'exclusivisme, le caractère de passion qu'il présente parfois auxquels je m'attache ici et dont je voudrais rendre compte. Cette hypertrophie d'un sentiment normal me paraît tenir à une multitude d'influences convergentes. Tout d'abord il est manifeste qu'elle étonne par comparaison avec l'attitude des gens d'action ou de pensée qui s'attachent à la réalisation d'une œuvre dans un milieu social, soit qu'ils se jettent dans la mêlée pour accomplir cette œuvre, soit que la portée sociale de cette œuvre se trouvant à longue échéance, ils s'éloignent des agitations pour la mieux accomplir. Cette attitude étonne aussi par comparaison avec celle du sentimental chez qui un grand amour poursuit d'exister. Il semble donc que ce pouvoir humain d'attachement se trouve dérivé de la sorte par un état d'insociabilité et par une privation de tout autre sentiment qui favorisent cet amour des choses. Encore faut-il ajouter que cette insociabilité ou cet affaiblissement du sentiment ne sont pas primitifs, mais acquis. Ils procèdent d'un refoulement des tendances normales qui se transforment pour se satisfaire d'un nouvel objet. L'univers des relations de conscience à conscience a déçu, parce qu'il ne répondait pas aux naïvetés d'un faux idéalisme. Dans cet idéalisme il y avait du rêve et de l'instinct de domination. Or rien n'est plus indestructible que de semblables tendances. Si donc la volonté n'a pas été assez forte, si l'esprit n'a pas été assez habile pour imposer leur rêve à la réalité, la conscience se tournera vers les choses, et naturellement vers celles qui sont proches, familières, dont on a la propriété et sur lesquelles on possède tout pouvoir. Une personnalité qui ne se prolonge pas et ne se retrouve pas en autrui, se prolonge et se retrouve en autre chose. Elle se fait de ces témoins muets de son existence un nouvel univers d'autant plus précieux à ses yeux qu'il la met à part du grand univers réel qui l'a déçue. Les choses se taisent et ne sont point contrariantes

comme d'autres volontés. On peut les faire parler à sa guise et leur imposer son rêve. Par le rêve, par le souvenir, elles prennent elles-mêmes une âme. Et même en elles on retrouve, déformé, transposé, le décevant univers de la réalité, car les objets sont liés aux circonstances de la vie où l'on se trouvait en rapport avec autrui et aux souvenirs d'autrui. Il est plus facile de s'entendre avec autrui à travers des emblèmes qu'en réalité, plus facile de l'imaginer selon son désir, sans que l'expérience vienne infliger à l'imagination de perpétuels démentis ; plus facile d'aimer le portrait que l'original ; de même qu'il le serait d'aimer un mort qu'un vivant, si nous n'étions pas si terriblement oublieux des visages et des âmes. Ici l'oubli est évité : il y a au contraire culte du souvenir, la mémoire est soutenue par des signes sensibles, qui composent le milieu où l'on vit ; et ce milieu est lui-même comme un discours ininterrompu que l'on se tient à soi-même selon le rêve fondamental.

Telles étant les causes de cette sorte d'idolâtrie, faut-il dire que ces causes sont aussi des raisons de sentir ainsi, et la genèse d'un tel sentiment est-elle, au sens précis, un fait de pensée implicite ?

Tout d'abord un départ s'impose entre les déterminations internes et les déterminations externes, entre l'orientation et l'événement. Les causes occasionnelles de ce transfert de sentiment doivent se chercher dans l'événement. Mais, sous la détermination externe, se retrouve toujours la détermination interne, chacune se changeant par l'autre, se développant par l'autre, comme deux fonctions solidaires. L'événement n'est que réactif duquel on obtient des effets différents selon l'orientation. Et la véritable causalité est bien dans cette orientation. Faut-il dénommer causes ou raisons du sentiment ces premières dispositions progressivement transformées ? Le caractère de finalité de la tendance ne suffit pas pour la considérer comme une raison. Si elle n'est pas déjà un fait de pensée, la tendance s'impose à la conscience comme un fait de vitalité, et il y a là un mode de causalité proprement interne, non une raison du comportement final. Il en sera autrement si l'on peut voir dans la tendance une pensée ou un ensemble de pensées. Or l'instinct du rêve, l'instinct de domination ne sont pas eux-mêmes des sentiments irréductibles à l'analyse subjective, comme le seraient les tendances élémentaires. Il est certain qu'ils plongent des racines dans le vital. Mais c'est un fait bien remarquable que nous sommes embarrassés pour dire exactement à quels appétits, à quelles émotions rudimentaires, à quelles dispositions du tempérament il convient

de les rattacher. C'est donc que ces conditions biologiques se trouvent elles-mêmes singulièrement masquées, évoluées, transférées pour se présenter comme besoin de rêver ou de dominer. On ne le comprend qu'en faisant intervenir un ordre spécifiquement humain, un sens esthétique, un sens social et, au fond de tout cela, la relation fondamentale de conscience à conscience. Et comme ces instincts se déploient en un jeu d'images, en un projet d'action, il s'ensuit qu'ils sont eux-mêmes un discours que nous tenons à la fois à nous-mêmes et à autrui. Nous ne nous disons rien et nous ne disons rien à cet autre imaginaire. Mais les tendances anticipent les idées que les circonstances feraient éclore, les paroles qu'elles feraient prononcer. Il suffit de cette immanence du rapport de conscience à conscience pour que la tendance soit volonté de penser, par conséquent raison de sentir ou d'agir ainsi.

Allons un peu plus loin cependant. Cette volonté profonde de l'être, qui n'est que partiellement refoulée par l'obstacle qu'elle rencontre, ressemble à un courant qui contourne cet obstacle, change d'allure et subsiste transformé. La pensée implicite est ici cette volonté de rêve et de domination. Et elle se diversifie, détruite et réaffirmée, par les démentis que lui inflige l'événement. On songerait à une causalité du psychique, c'est-à-dire à une composition quasi-mécanique d'événements qui pourtant impliquent finalité, si, après avoir vu dans ces éléments des tendances plus ou moins plastiques et transformables par les circonstances et qui se combinent, se suppléent, on ne voyait aussi des pensées ou des jugements entre lesquels semblable réaction causale calquée sur l'univers physique est inintelligible. Ce qu'il y a de spécifiquement implicite, c'est la manière dont les jugements intellectuellement expressifs des tendances s'enchaînent ou s'agencent, non selon la causalité, ce qui serait un non-sens, non pas seulement selon un processus d'organisation finaliste, mais en outre selon l'exigence de juger elle-même. Ici, comme ailleurs, il y a un *comme si* à expliciter. Dans la feinte de ce discours intérieur, la conscience se dira :

« Les créatures humaines doivent reconnaître le bien que je leur veux. Tel être que j'aime sera tel ou tel. Il aura les qualités que je susciterai en lui, en agissant sur lui de telle manière, et il répondra à mon attente... Mais il arrive que les êtres que j'aime ne répondent pas à ce vœu, qu'ils ne me comprennent pas, ne se soucient pas de moi, que leur volonté contrarie la mienne. Eh bien, je les aimerai non pas tels qu'ils sont, mais tels qu'ils devraient être. J'entends par « ce qu'ils devraient être », ce que

j'en ai espéré. Cependant cette vision d'autrui, perpétuellement contredite par la réalité, ne peut s'entretenir du seul apport de mon imagination. Que ferai-je donc ? Je me détacherai des êtres que j'aime ou plutôt que j'aimais, afin de les mieux aimer selon ma volonté, c'est-à-dire que je me désintéresserai de leurs pensées réelles, de leurs attitudes réelles, et, pour fixer leur image idéalisée, je recueillerai tous les moments du temps où ils furent le moins dissemblables à la figuration de mon désir. Mais ces moments ne se déterminent eux-mêmes que par le spectacle de leurs gestes dans le monde extérieur, en présence de ces témoins permanents que sont les choses. Les lieux où j'ai vécu avec autrui, les objets en relation avec ces actes humains, voilà les soutiens véritables de mon imagination. Je les aimerai pour cette raison. J'y retrouve autrui, je m'y retrouve. Je m'aperçois qu'ils ne sont point contrariants, que je peux toujours trouver en eux ce que je veux y voir. Puisque je ne peux plus aimer qu'ainsi, mes amis véritables ce sont les choses qui ne trompent pas. »

8. Passons maintenant à l'analyse de cette analyse. Tel est le soliloque que l'on peut imaginer, qui ne se prononce pas dans la conscience, mais qui la fait agir et sentir comme si du moins il se balbutiait. Il se peut qu'à certains moments le jeu des tendances s'exprime ainsi en jugements explicites. Mais ces jugements formulés n'ont pas la continuité que nous venons de leur donner, où le temps des expériences successives et égrenées, la lente transformation des tendances se trouvent ramassés en une vue synthétique qui confère à tout le processus une certaine continuité logique. La vue d'ensemble que la réflexion prend ainsi sur la conscience, qu'il s'agisse de la réflexion du psychologue, ou parfois même de celle du sujet lui-même, constitue une synthèse analytique où les résultats d'expériences successives s'organisent en une sorte de raisonnement. Et comme ces expériences sont déjà formées de pensée implicite, il s'ensuit que l'explicitation consiste dans une connaissance de ce qui déjà à sa manière est connaissance : elle bloque tout un temps de l'évolution intérieure en un spectacle unique dont elle discerne et relie discursivement les détails. Cette sorte de traduction ou de description de l'objet psychologique, constituant ce que j'appellerai une figure du temps, est un ensemble de jugements qui prétendent ressaisir non pas seulement la manière dont les choses ont évolué, mais la manière dont elles ont évolué par jugement, comme si la conscience s'était à moitié dit ce que dit maintenant la réflexion. Ce serait décrire, traduire, reconstruire comme dans

les sciences d'objets, ce ne serait pas expliciter que de raisonner ainsi, si les jugements prononcés n'étaient qu'un compte-rendu de la réalité extrinsèque à la réalité. Il faut qu'ils soient aussi ce qui a fait être cette réalité, ou, plus exactement, qu'ils soient comme s'ils l'avaient fait être. Un chimiste raisonne lorsqu'il transcrit les phases d'une expérience : il *explique*, mais il *n'explicite pas*. Car il n'attribue pas ses jugements au corps qu'il a composé ou décomposé. L'objet de sa pensée est un processus naturel, non un processus de pensée. Tandis que dans l'explicitation du sentiment, l'objet est à la fois lui-même événement et jugement. Le processus est naturel et cependant processus de connaissance. Par moments le sujet prononce explicitement sur lui-même et sur les choses des jugements qui sont l'aboutissant d'une évolution obscure. Ces moments d'arrêt spectaculaire forment une discontinuité logique qui s'intègre à la continuité implicite. Mais en quel sens peut-on parler d'une telle continuité ? Il est bien évident que ce n'est pas en se pensant perpétuellement que la conscience se transforme. Encore que les jugements explicites qui résument un passé aient une influence sur l'avenir, il est bien certain que cela ne marche pas comme un syllogisme. C'est au contraire à la faveur de l'obscurité que les points de clarté logique ont leur efficacité pratique. Le temps qui disjoint la conscience de soi disperse aussi la clarté. Mais l'ébranlement des pensées qui nous ont émus peut se prolonger au delà de la nette perception que nous en avons eue. C'est ainsi que la pensée se vitalise. Et la réflexion ne fait que retrouver et rapprocher les prémisses et les conclusions qui s'égrènent le long du temps.

9. Comparons ce transfert de sentiment au type précédemment analysé du *croire-aimer*. Il n'y a pas identité entre ces deux types. Dans le *croire-aimer* il s'agissait de vouloir en feignant de ne pas vouloir, en se croyant entraîné, dominé par le sentiment. Simulation de la volonté qui se trouve en s'oubliant. Ici au contraire il n'y a pas d'idée préconçue. L'aboutissant semble n'être pas une fin que l'on s'est proposée. De sorte qu'il ne semble pas tout d'abord que la pensée implicite ait consisté pour le sujet à composer un certain spectacle de soi-même. Si pourtant nous observons les tendances et les événements qui paraissent s'être agencés non selon la finalité, mais selon la causalité, nous reconnaîtrons qu'à l'origine et au cours de cette évolution, tout est gouverné par une certaine volonté et une certaine croyance : volonté de dominer et attente d'une réalité conforme au rêve. Seulement, tandis que dans le premier cas on assiste à une croissance du vouloir primitif, on se trouve ici en présence d'une

dégradation. Dans le premier exemple la détermination interne provoquait elle-même un ensemble de déterminations externes qui lui donnaient de se développer. L'orientation faisait en partie l'événement, d'où la prédominance apparente de la finalité. Maintenant au contraire l'événement refoule l'orientation, la réalité tend à détruire le rêve, et cette prédominance de la détermination externe est aussi ce qui explique la prédominance apparente de la causalité. Les choses semblent se passer sans la conscience, contre la conscience, loin qu'elle ait besoin de neutraliser ce qui pourrait l'éclairer sur ses constructions propres comme dans le premier cas. Mais, à vrai dire, le rêve n'est pas détruit. L'instinct primitif de domination conserve son vouloir-vivre, la détermination interne subsiste sous la détermination externe. Seulement il leur faut changer pour subsister, d'où le transfert que nous avons analysé. C'est un autre genre de simulation : la volonté joue sur un plus petit théâtre la scène qu'elle n'a pu jouer sur un plus grand : tout est volontaire et tout se fait malgré nous. Et alors la même finalité se retrouve : il s'agit de porter les jugements qui légitiment l'abandon et la dérivation que l'on fait des dispositions primitives. Il faut à la fois se souvenir que l'on a été déçu, sans quoi le transfert n'aurait pas de raison d'être — d'où la continuité — et oublier que l'on a été déçu, sans quoi le transfert serait impossible et la compensation non rassasiante — d'où la discontinuité. C'est précisément cette structure originale, cette combinaison du continu et du discontinu qui forme une figure de temps irréductible soit à la causalité, soit même à la finalité. Car l'élément de finalité est ordonné au jugement : se dire que les choses, et elles seules, méritent l'attachement qu'on leur accorde. En définitive, là où la raison avouée donne : Je suis fidèle *parce que j'aime*, la raison secrète donne : Je suis fidèle *parce que je me dis : je suis fidèle parce que j'aime et pour me le dire.* Là où la raison avouée donne : je suis attaché aux choses *parce qu'elles ne trompent pas, ne déçoivent pas comme les volontés*, la raison secrète donne : Je suis attaché aux choses *parce que je peux trouver en elles un vestige et une imitation de volontés auxquelles j'impose aisément la forme de mon rêve.* Cela est raison puisque c'est jugement conditionnant, et cela est raison secrète, puisque la discontinuité de la lumière de conscience permet à certaines pensées de cheminer efficacement sans avoir toujours à se penser elles-mêmes, mais au contraire en se réalisant comme tendances et s'oubliant comme idées. Et si l'on trouve encore que la chose est incertaine, j'avoue que je n'ai rien à répondre que ceci : à savoir qu'il m'est impossible de comprendre d'une autre

manière que le sentiment se soumette à l'analyse intellectuelle qui le déploie, et que cette analyse, loin de se présenter comme une adjonction artificielle, soit souvent capable de sonner juste.

Mais je sens bien que le mystère des raisons cachées me résiste encore à la racine. Il est impossible de voir la tendance se faire représentation ou la représentation se faire tendance. C'est là peut-être que cette correspondance dans l'hétérogénéité, si souvent observée déjà, entre la pensée et la vie, se présente comme un fait irréductible. Et, à l'épanouissement, c'est une science du continu et du discontinu temporels qu'il faudrait instituer.

Résumons-nous cependant. Il n'y a de pensées efficaces sur la vie que celles qui restent dans la vie. C'est pourquoi entre les plus enveloppées qui sont les plus puissantes et les plus développées dont l'ordre est abstrait et qui ne nous changent pas, tous les degrés sont possibles. Ce ne sont pas des raisons abstraites d'aimer qui nous rendent une personne aimable. Mais il y a dans la plupart des amours humaines un élément de rêve auquel se mêlent d'efficaces raisons d'aimer. Ce ne sont pas des mesures arithmétiques ou des préparations géométriquement définies qui font que « cela nous agrée ou nous choque (1) ». Et cependant ce sont bien des mesures, des rythmes, des nombres concrets qui se trouvent enveloppés dans la symphonie ou le spectacle qui nous enchante, auxquels correspondent les abstractions de la pensée savante, mais qui lui demeurent hétérogènes. Il y a une zone de sensibilité proprement humaine, telle que sentir et juger ne se séparent pas. L'opacité de la sensation pure ou la brutalité de l'appétit élémentaire d'une part, les agencements d'idées de l'intellection pure d'autre part, sont des limites. Et lorsque, allant au détail, nous touchons cette liaison entre sentir et juger, en deçà de laquelle l'analyse intérieure ne peut régresser, le détail s'éclaire lui-même par l'ensemble, la secrète raison de sentir révèle son originalité, si l'on voit dans cette liaison de détail une expression et un moment du mouvement total de la vie qui cherche son verbe et qui le trouve en ce déploiement logique où le *même* s'exprime dans *l'autre*. On ne peut, à la rigueur, dériver, en langage leibnizien, l'appétition de la perception, ni la perception de l'appétition. On ne peut que dire avec Leibniz : « L'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose (2). »

(1) Cf. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 276.
(2) Leibniz, *Monadologie*, 15.

Chapitre II

COURTE SYNTHÈSE DESCRIPTIVE

1. *L'homme qui réfléchit sur ses propres pensées les dédouble en apparence et en réalité comme il le ferait de tout autre objet et il acquiert ainsi le sentiment de l'implicite*

L'homme qui réfléchit ne se contente pas de la première apparence que lui offre l'objet de sa réflexion : il oppose à cette apparence un réel qu'il s'efforce de découvrir. S'il s'attache aux phénomènes de la nature, qui sont aussi les objets de ses perceptions sensorielles, il attend de la science qu'elle lui révèle un ordre plus consistant et plus intelligible que la réalité sensible qu'il tiendra pour apparence. S'il est attentif à ses perceptions elles-mêmes ainsi qu'à tous les modes de sa pensée, il y croira discerner surface et profondeur. Les idées qui affleurent à sa conscience, vagabondes ou enchaînées, lui apparaissent alors, même s'il les juge neuves, comme un écho de son passé ou comme soutenues par une richesse intérieure qu'elles n'épuisent pas.

Les psychologies à tendance réflexive vivent de ce sentiment de l'implicite, et, par là même, quel que soit l'intérêt des méthodes qui traitent le sujet pensant comme un objet, elles ne peuvent manquer d'estimer que ces méthodes, en négligeant l'intime, laissent échapper l'essentiel de la pensée. Illusion ou vérité, il faut bien tenir compte en effet de la façon dont la pensée s'apparaît à elle-même, c'est-à-dire de la conscience.

L'ordre enveloppé dans nos perceptions sensorielles et les jugements qui les conditionnent ne se découvrent pas sans peine et même peuvent demeurer insoupçonnés. Mais l'homme qui s'intéresse aux fluctuations de sa vie intérieure obtient aisément un sentiment vif de l'implicite. Car, dans ce domaine, la conscience cherche son verbe, elle n'en finit pas de se tirer au clair, elle

substitue aux sentiments simples et forts, orientés vers l'action, une sorte de jeu spéculaire, et voit les horizons s'étendre à mesure que son regard devient plus insistant.

Les perceptions les plus intellectuelles elles-mêmes, provoquées par un agencement de notions abstraites, n'échappent pas à cette loi. Il semble qu'une vérité comme : deux et deux font quatre soit sans arrière-fond. Mais il n'en est rien, puisque l'arithméticien s'attache longuement à l'examen de propositions plus simples que celle-là, et puisqu'on discute encore pour savoir si les nombres sont des conventions, ou des créations de notre esprit, ou s'ils « viennent de Dieu ». Il peut y avoir des profondeurs de connaissance comme nous pensons qu'il y a des profondeurs de réalité. Et notre sentiment d'une implication proprement noétique peut être aussi puissant que celui d'une implication perceptive ou sentimentale.

2. *La conscience comprend un mode de connaître enveloppé dans la singularité du point de vue qui la constitue et cette connaissance est la perception elle-même qui toujours affirme la présence actuelle d'un objet*

L'homme sent, perçoit, imagine ; il se souvient, conçoit, juge et raisonne. Il semble par là que la conscience soit capable de bien d'autres opérations que percevoir. Mais la conscience est aussi la même chose que la perception, en ce que non seulement nous ne prenons conscience de nos sensations qu'en percevant les objets extérieurs, mais nous percevons aussi que nous imaginons, concevons, jugeons ou raisonnons, ces opérations de la conscience devenant alors son actuel objet. Il est bien manifeste, par exemple, que le géomètre au moment même où il démontre les propriétés d'une figure, abstraction faite de tout point de vue, ne cesse de percevoir cette figure selon son point de vue singulier et ne peut manquer de s'intéresser à l'enchaînement de ses idées.

Comme on ne peut refuser un objet à la perception, son identification à la conscience, telle que nous l'entendons ici, rappelle que la conscience n'est point un sujet sans objet, ni une simple propriété biologique, mais qu'il faut toujours, en dépit et en fonction même de sa singularité, l'envisager dans un certain rapport à la connaissance. C'est en quoi une description ou *psychographie* de la perception prépare une *psychonoématique* qui, dans le *fait de conscience*, voit la connaissance, les jugements, la logique enveloppés.

En ce qui concerne la sensation, nous n'y voyons point encore

la conscience, et si la perception trouve en elle sa base, elle diffère cependant de cette immédiation sensible à laquelle se heurte l'analyse intérieure comme à un donné opaque, sans diversité interne, sans implication. Il nous faut tout d'abord prendre les choses ainsi et caractériser la différence entre sentir et percevoir, que l'on croit facile, mais qui ne l'est nullement, par l'absence ou la présence de rapports enveloppés. Mais l'ordre de notre développement fera voir d'autres aspects de ce problème.

3. *La pensée implicite et la pensée raisonnante se correspondent dans une irréductible hétérogénéité*

En dépit de leur valeur propre, qui est valeur d'élucidation, l'expression discursive et l'ordonnance logique des idées n'égalent pas toujours les richesses dont elles procèdent. L'explication d'un texte ne vaut pas le texte qu'elle peut éclairer cependant ; le critique n'est pas le poète ; et ce que l'on peut dire d'une grande œuvre musicale n'est guère plus auprès d'elle qu'un bruit de mots. De plus insistantes analyses ont montré que, s'il est possible à la perception sensorielle de s'exprimer logiquement, cette expression cependant demeure inadéquate, et la perception ne parvient pas à trouver dans la logique étalée son verbe exact. Sur quoi la psychonoématique apportera de nouvelles clartés.

Le cas de la perception interne est un peu différent. La pensée implicite et la pensée explicite semblent s'appeler, alterner, se nourrir l'une de l'autre. Le sentiment cherche ses raisons. Que cette justification soit le plus souvent illusionnante, il n'en est pas moins vrai qu'elle s'organise plus aisément et plus naturellement en raisonnements que les jugements que nous attribuons rétrospectivement à nos perceptions sensorielles. En outre, il convient d'observer que cette superstructure intellectuelle selon laquelle nous parlons notre vie intérieure, si fallacieuse soit-elle, s'intègre si bien aux sentiments qui cherchent leur verbe que nous ne savons ce que seraient ces sentiments s'ils ne se prolongeaient ainsi en discours. Bien plus, selon les jeux de l'optique intérieure, la superstructure peut passer pour infrastructure : il peut nous sembler que nous avons secrètement raisonné pour en arriver à sentir de la sorte. Et cependant la sincérité oblige à reconnaître que, le plus souvent, les raisons qu'on se donne ne sont pas les raisons véritables. De sorte qu'au total, le lien et l'hétérogénéité des deux pensées doit se reconnaître ici comme dans les perceptions intellectuelles ou les perceptions sensorielles. Le sentiment ne serait pas sans une certaine apparence logique

qui cependant ne l'épuise pas et ne parvient pas à l'exprimer en toute vérité.

Quel que soit le domaine de la perception que l'on envisage, une objection peut se présenter. L'explicite, le successif, le discursif n'étaient-ils pas avant cette perception dont l'implexe n'a d'autre originalité que de concentrer ce passé ? Nos sentiments d'aujourd'hui dépendent de ce que nous avons éprouvé et pensé jadis. Notre intelligence d'un trait d'esprit ou d'un style est commandée par tout un passé de culture et d'affinement. Et ce regard qui, dans l'instant même, semble embrasser tout un paysage n'attribue aux sensations qu'il accueille une telle richesse de signification que parce qu'il résume de multiples explorations et coopérations sensorielles. L'implication ne serait ainsi qu'une récapitulation qui interdit d'établir entre les deux pensées une réelle hétérogénéité. Voici la première raison que nous avons de maintenir cependant la différence. S'il est vrai « que dans l'odeur d'un bouquet de violettes il y a plusieurs printemps », qu'une posture, une saveur, une impression de tact ou un son peuvent ranimer un passé, que l'objet visible résume toute une exploration tactilo-musculaire et qu'ainsi la vision est un langage évocateur, ces exemples biraniens, proustiens ou berkeleyiens nous imposent le sentiment que tout passage du présent à l'absent, de l'actuel à l'inactuel, qui prolonge la présence et l'actualité au delà d'elles-mêmes, crée une spiritualité fugitive ou une spiritualité voilée par notre utilitarisme, mais que l'art est capable de cultiver ou de délivrer. Car ce sont la suggestion et la juste mesure entre l'exprimé et l'inexprimé qui créent la valeur poétique. Et, comme, du petit au grand, il y a de profondes ressemblances entre des fonctions différentes, il faut reconnaître que la vision annonce la préhension comme la perception esthétique annonce la possession, bien qu'à l'instant même nous demeurions privés de ce réel. En quoi le réel s'idéalise et, par cet écart, nous devient connaissable.

Telle est la raison pour laquelle, en ces implexes de recollection, qui, par là même, le sont aussi d'anticipation, on ne peut croire que la perception s'est formée morceau par morceau. Ou, plus exactement, la genèse dans le temps ne donne que des fragments de connaissance, c'est-à-dire, au mieux, une moindre connaissance, et le percept ne prend sa signification que dans l'instant récapitulatif dont la valeur ne se réduit pas à une sommation et ne trouve pas son explication suffisante dans les conditions qui en ont préparé l'avènement. Même lorsque la perception est banale, le *peu à peu* qui est la loi de formation du percept ne rend pas compte de sa constitution. On dit que les différentes

impressions sensorielles finissent par s'associer, celles en particulier de la vue et du toucher. On oublie que la multiplicité composante n'existe qu'au sein de l'organisation vitale, que certains éléments ont entre eux une particulière affinité et sont appelés à se joindre, de sorte que rien, dans la considération de ces éléments artificiellement isolés, ne fait comprendre l'architecture terminale qui est celle du percept. Et parce que le multiple n'existe que dans l'unité et ne trouve qu'en elle sa signification, l'analyse ne peut régresser en deçà de cette loi d'expression. Ainsi entendrions-nous, en l'appliquant à la perception, le mot de Leibniz : *echo originaria*.

Pour conclure ce propos, nous acceptons de dire avec M. Salzi que le tissu sensoriel est un « tissu de pensée ». Mais nous sommes fort éloignés de croire avec lui que cette pensée dans le sensible est de même nature que celle que la science met en œuvre. Non seulement on ne peut trouver dans la sensation une construction, mais la perception elle-même, bien que construite de sensations et de pensées, demeure irréductible à la succession qu'elle exprime. Que l'on songe en particulier à la perspective dont les pensées composantes sont cependant très différenciées. Séparées de l'ordre qui les enveloppe, ces pensées, en perdant leur signification, perdraient aussi l'existence. Une seconde raison nous impose d'aller contre la tendance à effacer ou atténuer la différence que nous tentons au contraire d'accuser. Il faut, pour comprendre cette raison, faire un nouveau pas, et on la trouve incluse dans le prochain article.

4. *Le lien logique se situe à l'intime de la perception sous une forme spécifiquement implicite qui l'oppose encore au déploiement de la pensée discursive*

Jusqu'ici nous n'avons guère envisagé d'autre implication qu'une implication de fait, définie par l'intégration du passé au présent et par l'anticipation corrélative du futur ou encore par l'alternance et la solidarité des temps de concentration affective et des temps d'expansion représentative. Ces sensations, ces sentiments, ces mots évocateurs permettent déjà, par ce qu'ils ont d'original et d'irréductible à l'égrènement de leurs conditions antécédentes, de voir en eux une pensée. Mais la reconnaissance de leur valeur expressive ne suffit pas pour attribuer une *logique* à la perception : il y faut en outre discerner un lien de dépendance entre jugements. C'est pourquoi nos analyses se sont attachées avec insistance à la relation qui existe dans la perception visuelle

entre le jugement de distance et le jugement de grandeur (1). Cette relation se dévoile surtout à l'examen des illusions d'agrandissement qui montrent de façon assez ostensible que l'extension et la mobilité des images visuelles n'auraient aucune signification sans l'appréciation des distances. Par là seulement nous pouvons, en dépit de ces variations, attribuer une grandeur à l'objet visible et même, en tenant compte de l'éloignement, combiner l'idée de sa diminution et celle de sa grandeur invariable, affirmer, sous la multiplicité des aspects, l'immutabilité de présence. Ainsi le jugement de distance se révèle comme le conditionnant, hors duquel il n'y aurait pas de perception, et le jugement de présence comme le conditionné. Mais il s'en faut bien que nous nous avisions de ce conditionnement dans l'instant même de la perception et que nous nous saisissions nous-même informant l'image par la distance supposée. Ce sont au contraire les cas d'illusion ou certaines variations de notre point de vue qui, en déséquilibrant ou modifiant le percept, éveillent à cet égard notre attention et nous font reconnaître explicitement et formuler discursivement ce lien qui n'est pas seulement un ingrédient du percept, mais qui le constitue. L'implicite et l'explicite se trouvent ainsi rapprochés, la correspondance est mieux établie, puisque, ici et là, on retrouve le même *parce que* ou la même liaison logique. Mais comme cet ordre demeure informulé dans l'implexe, indépendant de toute succession et même inaperçu dans l'instant de perception, l'hétérogénéité des deux pensées se trouve elle-même confirmée et précisée.

En ce qui concerne la perception interne, nous nous sommes déjà trouvés plus près de faire apercevoir en elle un certain élément de logicité. Car on ne peut admettre que le sentiment se trouve, partiellement au moins, gouverné par certaines raisons, ou qu'il se donne, pour se justifier, certaines raisons, sans lui attribuer une parenté avec l'ordre logique. Lorsqu'on s'avise en outre que les raisons qu'on se donne ne sont pas les vraies, mais que celles-ci au contraire demeurent cachées, on marque en même temps la différence entre l'implicite et l'explicite et on caractérise l'implication par cette dissimulation ou cette simulation à laquelle la pensée explicite elle-même devient participante en obnubilant l'intention profonde sous sa clarté facile et superficielle. Qu'il y ait, au sujet de cette optique interne comme au sujet de l'optique propre à la perception externe, bien autre chose à chercher, c'est ce que devra montrer

(1) Cf. *Pensée implicite et perception visuelle* (P. U. F.).

la psychonoématique en dépassant ces simples indications descriptives.

Enfin il doit suffire ici de signaler qu'un tour heureux, un raisonnement elliptique, un mot qui dans le même instant dévoile et détruit une illusion, ou une sottise, ou un vice, prennent toujours une forme logique, et proprement la forme logique de la contrariété, en opérant un renversement du pour au contre. Le drame est évoqué par le moyen même de cette forme qui le livre en raccourci. La pensée explicite pourrait déployer les épisodes ou les significations. Mais ils sont sentis, dans la perception synthétique qui les suggère, comme des pensées estompées ou comme des échos d'échos toujours plus affaiblis. Voilà bien ce dont la logique étalée en propositions toutes formulées et distinctement enchaînées demeurerait incapable. Il arrive au contraire qu'une trop longue explication dilue la pensée. Tandis que l'ellipse, la juste perspective qui ne font apparaître que quelques jugements, loin d'empêcher l'ordre logique sont capables de le faire surgir plus pur en même temps qu'elles donnent à la pensée une saveur originale. Là encore, on le voit, se maintient l'hétérogénéité de l'implicite et de l'explicite.

5. *Les variétés de l'implexe se situent entre les deux limites extrêmes de l'implication vitale et de l'implication noétique*

Nous entendons par implication perceptive, au sens précis du mot, celle qui concerne la perception externe ou sensorielle. L'implication sentimentale qui comprend aussi l'implication mnémonique appartient à la perception interne. Enfin l'implication proprement intellectuelle ou les raccourcis de pensée font aussi l'objet d'un mode de perception originale. On peut voir dans ces trois types autant de formes d'implication perceptive en donnant maintenant à ce mot un sens plus général. Le contexte suffit à éclairer et permet d'entendre le sens de l'expression selon que nous envisageons le genre, c'est-à-dire toute perception en général, ou l'espèce c'est-à-dire la perception proprement externe. On pourrait faire à l'intérieur de la pensée implicite bien d'autres distinctions, comme envisager une pensée enveloppante, telle la perspective visuelle, ou une pensée enveloppée, tels les constituants de cette perspective du détail desquels nous pouvons ne pas nous aviser et qui n'en sont pas moins agissants dans l'ensemble ; comme aussi discerner une forme inférieure de pensée, celle qui demeure confuse, dont nous sentons pourtant la présence

lorsque nous ne parvenons pas à l'exprimer d'une manière qui nous satisfasse, et, à l'opposé, une forme supérieure qui dépasse les labeurs de la pensée discursive et réalise dans l'instant une harmonie, celle par conséquent dont la perception esthétique est le plus clairement représentative. Mais nous ne jugeons pas utile de présenter à cet égard une classification, même approximative, qui risque de disperser l'attention plus qu'elle n'éclairerait l'esprit. Il nous semble important surtout de distinguer les limites extrêmes entre lesquelles se situent les différentes formes de l'implication perceptive, chacune de ces formes pouvant approcher plus ou moins de l'une ou l'autre limite. Nous avons déjà opposé l'une à l'autre l'implication de fait et l'implication des idées. Des sensations composantes ou des moments de notre durée peuvent se concentrer dans une unité qui les enveloppe. Et c'est là très précisément l'implication de fait, encore que ce mode de perception ne se présente pas chez l'homme à l'état de pureté totale, mais qu'il enveloppe toujours aussi quelque connaissance ou quelque prétention à la connaissance, prenant ainsi la forme aperceptive ou du moins s'orientant vers elle. Mais, en faisant abstraction de cette clarté de connaissance, on peut concevoir une limite de resserrement et d'obscurité qui tient à notre existence de vivant, et, bien que cette conception ne soit que celle d'une limite, il est difficile de contester que nous fassions l'expérience de l'approche de l'ombre. Telle est précisément l'implication vitale dont la psychographie ne peut envisager l'existence qu'à titre de limite, mais dont il appartiendra à une psychologie du second degré et proprement réflexive d'établir plus solidement la réalité.

A l'opposé, en regardant du côté de la lumière, qui, elle aussi, est un mystère dans son genre, l'implication noétique est la limite de resserrement des idées qui se tiennent par le dedans, constituant en son intériorité un ordre intelligible auquel les déploiements de la pensée discursive puisent inépuisablement, et qui se trouve reproduit et imité par les variétés de l'implication perceptive, pourvu que celle-ci soit à quelque degré aperceptive et n'aille pas se perdre dans l'ombre de l'implication vitale. Que la psychographie ne puisse qu'effleurer un tel sujet, on le comprend aussi. En décrivant la perception, elle y reconnaît la présence d'un certain ordre logique ou de relations organisées selon un mode de liaison qui ne forme pas un enchaînement linéaire et ne se laisse pas réduire à la pensée explicite. Elle aperçoit même que cette dernière se trouve soutenue par une richesse d'idées qu'elle déploie sans pourtant aller au bout d'aucune idée, car chacune, monadiquement, entretient un infini de

relations avec les autres. Elle est ainsi conduite à concevoir un mode d'implication proprement noétique, très différente de nos arbitraires classements conceptuels qui n'engendrent qu'une implication notionnelle. Cette source de la connaissance que nous appelons implication noétique ne peut être étudiée que par une discipline plus haute, que la psychologie a pour mission de préparer. A tout le moins voit-on déjà la perception joindre l'ombre à la lumière, la sensation au jugement, l'expression unifiée de plusieurs sensations à l'ordre interne de plusieurs jugements, la vie à la pensée, et se situer ainsi, médiatrice de l'une à l'autre entre l'implication vitale et l'implication noétique.

6. *L'inadéquation du verbe logique à l'implexe dont il est la traduction pose dans la psychographie du percept les problèmes dont il appartient à une psychonoématique de chercher la solution*

Autres les prémisses secrètes mais réelles, qui conditionnent le jugement perceptif en quelque ordre que ce soit, autre l'explicitation qui, en ordonnant les propositions sur un même plan logique, abandonne la singularité du point de vue qui précisément fait l'originalité du percept. Le verbe logique donne à l'esprit la satisfaction de la clarté discursive et de l'explication que le percept ne peut comporter. Mais celui-ci comprend en lui une richesse et parfois une autre clarté auxquelles l'enchaînement logique ne peut s'égaler. Qu'il y ait ainsi possibilité de correspondance dans l'hétérogénéité, que nous puissions par exemple analyser la signification d'un geste, d'un mot, d'un sentiment, déployer ce qu'ils recèlent de pensée, voilà d'une manière générale ce qui fait problème... Et un tel problème se détaille et se multiplie en une grande diversité d'aspects. Il convient de poursuivre cette étude en faisant apercevoir les principaux de ces aspects. Là est la tâche essentielle de la psychologie du premier degré et la manière dont elle introduit une psychologie du second degré, moins proche des faits, moins descriptive, plus comparative et réflexive.

Quelque familier que soit le fait de l'implexe, nous ne pouvons arrêter sur lui notre réflexion sans que le même étonnement se renouvelle. Comment un geste expressif d'un sentiment, un mot heureux, une ellipse ou un raccourci de raisonnement peuvent-ils en dire plus long qu'une explication qui s'étire laborieusement ? Comment, en un instant, notre regard saisit-il plusieurs rapports,

plusieurs pensées qui s'éclairent mutuellement et qui viennent former sans effort l'harmonie du spectacle qu'il contemple ? Mais qui s'étonne ? Celui qui réfléchit et dont la fonction est de réfléchir, d'expliquer, de coordonner. Ne serait-ce pas que celui-là, c'est-à-dire précisément le philosophe, surtout le philosophe logicien, risque d'accorder une valeur trop grande à la pensée discursive et de ne chercher la vérité que dans le raisonnement tout explicite et dans un complet dévidement conceptuel ? Les idées peuvent se disposer de façon à former cette juste perspective et à rendre possible ce juste regard qui les unifie. Mais encore, qu'est-ce qu'une perspective d'idées, et qu'est-ce que cette justesse ? Et, si l'immanence d'un lien logique à cette vue synthétique et originaire, non discursivement élaborée, fait problème, la question se renverse aussi. La logicité même visible et toute en dehors ne suffit pas à s'éclairer elle-même. Quel est ce lien logique des idées que nous savons établir lorsque nous raisonnons et que nous ne savons pas comprendre aussitôt lorsque nous réfléchissons sur la pensée raisonnante ? Quel est ce lien, à la fois même et différent dans l'implicite et l'explicite ?

La difficulté et l'ampleur de ce problème général — difficile, mais simple — font prévoir la nécessité de le ressaisir tout d'abord à travers les aspects qui le diversifient et le détaillent, et qui seuls peuvent apporter des éléments de solution.

1) Il n'est pas nécessaire d'user de l'argument schématique de Berkeley pour reconnaître que la distance physique n'est jamais perçue selon son existence fonctionnelle de distance, puisqu'elle n'est réellement visible que transformée en grandeur latérale, cessant ainsi d'exister pour le percept où elle était distance. Et si l'on estime qu'à tout le moins, percevant en profondeur, il faut bien que nous percevions la profondeur en quelque manière, il faudra derechef et à plus forte raison reconnaître que nul élément défini ne suffit à supporter ou à constituer la profondeur qui, étant synthèse de distances multiples et d'une grande variété de signes convergents, ne peut se concevoir en dehors d'un acte spirituel et d'une organisation totalisante qui est le type même de l'implexe en cet ordre. Ce qu'il faut tenir pour donné, c'est le bloc frontal des images qui d'ailleurs n'est jamais perçu en tant que pur donné, ce qui serait contradictoire, et qui n'est pas davantage assimilable à un plan, car ce plan est une abstraction géométrique, non moins que la distance conçue comme une ligne allant du point objectif à l'image qu'il produit sur la rétine. Mais plutôt cet ensemble de sensations visuelles doit se concevoir, d'une façon purement négative, comme indéterminé. Il ne se

détermine et ne prend de sens que par la distance qui creuse en quelque sorte l'intuition sensible et rend possible la discrimination des objets ou des présences. Et la distance qui organise le spectacle et qui même se projette et croit se voir en lui est une idée dont la psychographie n'a pas à chercher l'origine — en laquelle toutes choses sont en tâtonnements et recoupements — mais dont elle doit déterminer la fonction. Cette fonction idéelle de la distance oblige à tenir le jugement de distance pour jugement conditionnant, tandis que le jugement de présence est au contraire conditionné. Nous pouvons bien, d'une manière proche de la pensée explicite ou transimplicite nous aider des grandeurs pour préciser nos évaluations d'une distance particulière dans un ensemble où la profondeur nous livre déjà un complexe et un implexe de distance. Mais cette pensée ne fait que traverser superficiellement le percept, et celui-ci se trouve déjà essentiellement constitué par un ensemble de présences sur lesquelles nous portons des jugements de grandeur qui tous se trouvent conditionnés par des jugements de distance. Il reste cependant que la distance elle-même se fait présence et que, si elle est la condition idéelle qui permet à la sensation, à l'image mobile de se fixer, cette information trouve à son tour sa condition de fait en cela même qu'elle informe : c'est-à-dire en ce monde de présences où l'idée doit elle-même s'exprimer et se réaliser. Il y a là un ordre circulaire qui est peut-être un caractère de l'implexe et qui l'oppose à l'ordre linéaire et sans réciprocité de principe à conséquence qui se manifeste dans la pensée explicite. Tel est précisément l'aspect que revêt ici le problème de l'implication perceptive.

2) Une réflexion soucieuse d'exactitude et qui s'attache aux mouvements de la vie intérieure se refuse à opter entre ces deux propositions : *nous nous affirmons tels que nous sommes*, et : *nous sommes tels que nous nous affirmons*, car elle reconnaît au contraire que, dans nos sentiments, nous allons et de l'être au connaître et du connaître à l'être, que c'est ce double mouvement qui constitue l'apparence intérieure, et que, dans cette apparence, ce n'est pas le *tel que* mais le *autre que* qui domine. Il y a inadéquation entre l'existence spirituelle et la clarté qui cependant la constitue. D'où l'opposition entre les raisons claires et les raisons cachées, et cependant l'étrange lien selon lequel celles-ci ne seraient pas sans celles-là. Il y a là une sorte de jeu spéculaire selon lequel ce que nous pensons de nous se réalise de façon plus ou moins illusionnante et trouve en sa réalisation de nouvelles stimulations. On serait même tenté de voir en cette réverbération une négation de la pensée implicite puisque ce sont de claires représentations,

ce sont les jugements que nous portons sur nous-mêmes ou sur d'autres êtres, en définitive c'est le discours que nous nous tenons qui vient nourrir le sentiment. Mais n'est-il pas plus vrai d'avouer que ce discours lui-même se trouve déjà inspiré par une pensée des profondeurs et qu'au total, c'est le jeu spéculaire lui-même, avec ce qu'il comporte d'obscures métamorphoses dans un sens ou dans l'autre, qui constitue l'implexe ? De sorte que, ce qui fait ici problème, c'est une structure de réciprocité analogue à celle que nous avons précédemment décrite dans l'ordre de la perception sensorielle.

3) Plus simple en apparence, et cependant plus embarrassant est ce dernier aspect que nous voulons encore mettre en lumière. Nous ne voudrions renoncer ni à la pensée implicite ni à la sensation pure. Et cependant l'affirmation de l'une semble exclure l'affirmation de l'autre. Il est facile de reconnaître que la perception sensorielle comporte et la sensation et le jugement. Mais comment, en dehors même de tout problème de genèse qui n'est pas notre point de vue, les deux éléments se tiennent-ils ? Quelle est la nature du lien ? D'une part, si l'on tient le jugement formulé ou formulable pour la traduction et l'explicitation d'un ordre qui est déjà dans le sensible, on affirme l'existence originale d'une pensée proprement implicite, mais on nie qu'il y ait des sensations qui ne soient que sensations, on estompe ou en efface la ligne de démarcation entre sentir et percevoir, le percept n'étant qu'un certain degré de différenciation de l'organisation vitale. L'esprit ne fait que prolonger la nature, et l'on s'oriente vers une sorte de monisme vitaliste. D'autre part, si le jugement, avec toutes les conditions catégorielles qu'on lui suppose, vient s'ajouter à la sensation pour engendrer la perception, alors le sensible est conçu comme matière à informer, « diversité pure » ou « affectivité pure », qui nullement ne s'épanouirait de lui-même en connaissance. Mais aussi la notion d'une pensée enveloppée et par nature implicite semble s'évanouir : c'est l'esprit qui met de l'ordre et introduit des rapports dans l'intuition sensible. L'orientation est plutôt celle d'un idéalisme formel (Kant) ou d'un dualisme spiritualiste (Biran).

Sans doute les thèses métaphysiques sont-elles ici des durcissements prématurés, et faut-il demeurer plus longtemps fidèle à l'analyse. Mais cette analyse doit changer de sens ou d'objet. Car, si, comme nous l'avons fait prévoir, la sensation recèle plus de mystère qu'on ne pouvait le dire tout d'abord, c'est peut-être en vain qu'on se pencherait directement sur elle pour en scruter le fond ou plus exactement, pour la saisir à l'état d'immédiation.

Par exemple, la sensation visuelle, n'est-ce que le « nuage bigarré » de Condillac ?

Mais cette nuée n'est-elle pas virtuellement déjà un univers en raccourci ? Et une multitude de rapports ne sont-ils pas inscrits déjà dans la sensation par la puissance du réducteur visuel, dont il appartiendra à l'esprit de faire la lecture par la puissance de l'imagination amplifiante ? C'est là ce qui est à chercher. Mais cette recherche demande que l'on regarde ailleurs, vers un autre pôle qui se trouve défini non plus par la sensation et la vie, mais par l'esprit et la réflexion.

7. *Pour passer de la psychographie à la psychonoématique, c'est-à-dire de l'analyse du premier degré, qui décrit le percept et ses implications, à l'analyse du second degré qui vise à déterminer les structures de la perception et la loi même de la connaissance qui lui est immanente, il faut montrer que la réflexion est à la fois le principe de la connaissance et de la conscience, et s'attacher à scruter ce principe.*

Nous ne faisons ici qu'annoncer la seconde partie de notre étude en indiquant le sommet ou le centre de perspective qu'il convient d'atteindre pour permettre ensuite à la psychonoématique de redescendre vers le détail et de voir le principe se diversifier en une multitude de structures.

DEUXIÈME PARTIE

PRINCIPE

PRINCIPE

1. *De l'abstraction du principe*

Nous ne cherchons pas ici un premier principe duquel se dériverait tout ce qu'il peut y avoir de réel. On serait tenté d'observer tout d'abord qu'une telle façon de philosopher serait divine et qu'à cet égard, Dieu est le seul philosophe ; nous croyons plutôt qu'elle serait trop humaine, et que la prétention même de nous faire assister à une génération intelligible est toute pleine d'obscurs présupposés. Car il faudrait d'abord ou poser ce principe dans son absolue suffisance, ou le poser comme n'étant ce qu'il est que relativement à « ce qu'il peut y avoir de réel ». Dans la première hypothèse, ou bien il s'imposerait à nous par une évidence immédiate, ou bien il nous faudrait le construire lui-même. Mais nos pensées sont toujours liées de telle sorte qu'elles n'ont pas d'évidence élémentaire, qu'elles en appellent à autre qu'elles-mêmes, et que les philosophes qui ont prétendu partir d'une première vérité ont toujours été amenés à déduire, construire, ou réduire, de telle sorte que leur véritable évidence et leur véritable immédiat n'est jamais ce par quoi ils commencent. Mais c'est plutôt l'ensemble auquel ils sont parvenus, c'est la vision unifiante qu'ils n'expriment et ne communiquent qu'avec la plus grande peine. En ce sens, même les *natures simples* de Descartes en appellent les unes aux autres, et même son *cogito*, à partir duquel il a fondé une métaphysique pour établir le principe de son principe. Faut-il donc penser que le principe est construit ? Mais, à prendre cette formule à la rigueur, nous serions indéfiniment renvoyés d'un principe à d'autres plus élémentaires, et rien ne serait jamais principe. Disons plutôt, dans une telle perspective, que le principe doit s'engendrer de lui-même, et, par là, qu'il est cette auto-génération elle-même. Telle est précisément la signification de la forme conjonctive chez Descartes, lorsqu'il dit : « Je doute, *donc* je pense » ; et telle est aussi, chez Lachelier, la déduction de la première puissance de l'idée d'être. Seulement il apparaît aussitôt qu'un tel

principe, aussi bien chez l'un que chez l'autre philosophe, n'est pas à lui seul principe. Nous nous trouvons ainsi conduits à la seconde hypothèse : le principe n'est qu'un moment abstrait et en appelle à quelque réel plus concret. Il a fallu faire l'expérience du doute pour en sortir, ou bien il a fallu faire l'hypothèse disjonctive : *l'être est ou n'est pas*, pour trancher. Ici et là, ce principe est un triomphe, et cette lumière suppose avant elle quelque chose qui n'est pas elle, un moment, une situation, une façon de penser et de vivre où l'on ne s'avisait pas qu'un tel principe fut, quelque chose qu'il faut lui opposer comme un réel antécédent. De sorte que, même en son auto-génération, le principe *d'affirmabilité* suppose ce qui n'est pas lui : il ne se constitue qu'en fonction de ce qui lui fait obstacle.

2. *Du lien*

Ne nous hâtons pas de conclure de ces premières observations qu'il n'y a pas de principe, ce qui serait un faux principe. Reconnaissons plutôt que tout est toujours en question et que la discrimination d'un *premier* s'opère au sein d'un complexe paysage intellectuel et présente cette fécondité et cette valeur de renvoyer à autre que lui, d'engendrer, d'appeler ou de supposer cet autre. Cette saisie est affaire de préférentiel ou de référentiel, et cependant n'est pas arbitraire. Il ne faut pas entendre seulement la première note, mais la symphonie. Si l'on voulait s'arrêter au point de départ, un esprit novice ne manquerait pas de se sentir accablé sous la variété apparemment arbitraire de ces évidences premières et sous les diversités des problèmes aussitôt surgis. Est-ce l'Être en sa solitude sphérique, ou bien l'Être intérieurement et mystérieusement fécond en lui-même ? Est-ce l'Un, ineffable, ou bien produisant, ou encore accueillant le multiple ? Est-ce la Relation en sa pureté abstraite, ou bien riche déjà de complémentarité et d'exigence du concret ? Est-ce la pierre angulaire ou la clé de voûte ? Est-ce *moi*, orgueilleusement, ou humblement ? Avant même d'avoir vu la lumière, un trop faible regard papillote : il n'y a plus que des phosphènes. Un peu d'insistance cependant, et l'on ne tarde pas à reconnaître que ceci, que l'on vient de poser principe, ne peut s'isoler et renvoie à cela. De sorte qu'une vue ferme se dégage : plus que ceci ou cela, est principe le *lien* lui-même. Pour nous en tenir à notre époque, la philosophie d'un Maurice Blondel est une doctrine du *vinculum* qui passe la philosophie ; et l'ascèse métaphysique d'un Paul Decoster est une méditation inépuisable sur « l'immédiate médiation ».

Identité qui ne peut faire oublier la différence si profonde des tempéraments intellectuels, et, par là même, de leur vision synthétique : l'un dilatant l'agir, et l'autre le resserrant.

3. *De la réflexion comme lien*

Non seulement le lien est principe, mais il est légitime de l'envisager selon des points de vue différents, référé à l'intention d'une recherche. Pour nous, qui nous proposons d'ébaucher une psychonoématique, c'est-à-dire d'envisager la perception en tant qu'elle est connaissance, ce lien sera la réflexion, et à double titre. Tout d'abord, dans le point de vue de l'acte d'intellection, la réflexion est très réellement le principe générateur de lui-même, ou la pensée, qui, en se ressaisissant, s'aperçoit dans son doute, selon un *cogito* toujours ressurgissant, et surmontant le doute qui pourrait à nouveau l'atteindre, ou selon cette déduction de l'idée du vrai, qui s'engendre indéfiniment elle-même, et trouve en elle-même, sa propre garantie. Il n'y a pas lieu pour le moment de distinguer entre le *cogito* de Descartes et la déduction réflexive de Lachelier, car nous nous attachons non aux contenus de l'affirmation, mais aux passages et aux liens qui la constituent ; nous retrouvons, ici et là, le même mouvement réflexif, par lequel la pensée surmonte l'incertitude ou l'alternative, c'est-à-dire une première situation de fait qui, tout à la fois, l'obnubile et la conditionne. C'est là précisément ce qui nous fait dire qu'à un second titre encore, la réflexion est principe. Car elle enveloppe dans l'intellection ce qui n'est pas l'actualité de l'intellection ; elle est première en reconnaissant qu'elle ne l'est pas et que la pensée humaine, toujours attachée à des conditions de fait, ne peut se poser dans sa pure autonomie. Elle rend intrinsèquement témoignage de ce qui, intrinsèquement, fait obstacle à la pensée. Elle n'en est pas l'ingénérable essence, mais la structure effective, c'est-à-dire la constitution dans sa nature réflexive. Elle est principe humain, non principe absolu et, par là aussi, elle est principe relativement à la science de la conscience ou à la psychonoématique que nous tentons d'instituer.

4. *De la méthode*

Il nous faut donc procéder à une psychonoématique du principe même de la psychonoématique, ou, si l'on veut, réfléchir la réflexion et, faisant de l'acte l'objet, y chercher encore la méthode. Inévitablement obligée à éclairer l'unité par la multiplicité en la

voyant se répandre en elle, cette analyse du principe anticipera la psychonoématique proprement dite et en ébauchera déjà quelques thèmes. Et précisément parce que le principe se vérifie et se précise dans la fécondité de ses applications, le développement ultérieur de son thème et l'ensemble de notre étude nous amèneront également à revenir plus d'une fois sur le principe lui-même. Ainsi nous n'échapperons pas, en cette recherche, à certaines redites et nous y échapperons d'autant moins que des rappels de l'analyse psychographique ou de nouveaux appuis trouvés en elle seront indispensables à l'analyse structurelle elle-même.

5. *Du verbe de la réflexion*

Le terrain se trouvant ainsi préparé, observons tout d'abord que la structure réflexive, pour avoir une valeur psychonoématique, doit s'exprimer en jugement. Dirons-nous simplement avec Lachelier : *l'être est* ? non, car cette formule est abstraite et ce *premier* n'est pas premier. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas ce point d'arrivée, mais la manière d'y arriver, et qu'il y ait déduction non pas constructive, mais originairement réflexive à partir de l'hypothèse disjonctive : *l'être est ou n'est pas.* Il n'y a de vraiment premiers que le passage, l'acte, le lien réflexifs qui ne se livrent pas dans une formule abstraite, mais qui constituent l'expérience noétique à sa source. Sans doute peut-on trouver, de cette expérience originaire, une expression qui en accuse bien le caractère réflexif, et comme Lachelier observe qu'au premier moment de sa marche synthétique, il ne s'agit que de l'affirmabilité ou de l'être prédicatif de l'affirmation, on pourrait, semble-t-il, s'arrêter à cette expression : *l'affirmation s'affirme.* Mais, si tel est le verbe exact de la première puissance de l'idée d'être en sa pauvreté abstraite, il devient impossible d'y trouver l'expression de cette expérience noétique où se dessine le mouvement même de la réflexion et qui, pour être intime et subtile, et même, si l'on veut ainsi voir les choses, pour être celle de l'*a priori* de la pensée relativement à d'autres formes plus massives et plus extérieures de l'expérience, n'est pourtant rien d'abstrait et de formel, mais se présente au contraire, en notre biranisme intellectualisé, comme une expérience effective — et source de richesses — celle que la pensée fait de la pensée. Il ne faut pas demander à cette expérience de répondre à certaines questions qu'on pourrait, sinon artificiellement, du moins prématurément lui poser. Le problème de la nature de l'être affirmé demeure en suspens et les solutions

phénoméniste ou substantialiste se trouvent, dans notre phénoménologie de l'acte, pour le moment écartées : il ne s'agit que de l'affirmation. Or, s'il était normal que, dans un mouvement dialectique de synthèse, Lachelier progressât de l'abstrait au concret, il convient de reconnaître, pour cette raison même, que la possibilité de l'affirmation, établie dès le premier degré de la déduction, ne s'actualise qu'au troisième, c'est-à-dire, dans la conscience intellectuelle retrouvée et qui seule effectivement affirme. De sorte qu'on peut dire, à cet égard, que cette déduction détaillée parcourt au ralenti le *cogito* concret ; et, pour nous qui cherchons le verbe de l'expérience noétique, la formule du principe sera non celle d'une possibilité logique, mais celle d'un acte ; non pas : *l'affirmation s'affirme*, qui est quelque chose qui n'est pas, quelque chose en quoi nullement encore ne se réalise une effective domination réflexive, mais : *l'affirmant s'affirme*, qui est l'expression même de l'acte conscientiel. Si l'ordre propositionnel d'une logique étalée est déjà un ordre dérivé, s'il convient au contraire, ainsi que nous ne pourrons le montrer que plus tard, de chercher dans l'acte réflexif le principe même de la logicité, on ne s'étonnera pas que nous nous refusions à faire prévaloir la vérité dérivée sur la vérité primitive. Mais on s'étonnera peut-être que du principe réflexif : l'*affirmant s'affirme*, nous disions qu'il est l'expression de l'acte conscientiel, ce qui est aller de façon paradoxale de la réflexion à la conscience. De cette démarche et de l'extrême importance que nous lui accordons, nous ne tarderons pas à rendre compte.

Si maintenant, pour accentuer la forme singulière de l'expérience où se dessine le mouvement réflexif, nous prenons appui sur le *cogito*, nous commencerons par observer que nul ne dit : « Je pense », isolément, ou du moins ne s'agit-il alors que d'une formule abréviative et parfois plaisamment emphatique qui récapitule tout ce à quoi l'on pense. Mais dans l'intime et véridique expérience que la pensée fait d'elle-même, elle ne peut être et elle ne peut se voir sans objet. Nul affirmant sans affirmé, et il ne nous semble pas que, dans la première déduction cartésienne *je doute, donc je pense*, les deux jugements d'existence soient comme les contenus de deux intuitions isolables que la forme conjonctive relierait l'un à l'autre comme s'ils étaient de même niveau. Ils ne peuvent paraître tels que dans l'expression verbale qui dissimule, là aussi, le réflexif sous le discursif. Ce qui est *évident* au contraire, ce qui fait la signification de la forme conjonctive et la valeur du lien, c'est précisément l'acte par lequel le sujet s'avise que : *je doute* était déjà : *je pense*, c'est le mouvement

réflexif par lequel la pensée se dégage de son incertitude, s'en fait objet et la surmonte en l'affirmant. Ce sursaut de réflexion dissipe le mauvais rêve, non pas en un éveil absolu, en une pure création, mais en un réveil. La pensée est en se dépouillant d'une première détermination qui la dissimulait à son propre regard. Et l'on pourrait bien dire aussi : *je me promène* (au sens de : j'ai conscience de me promener), donc *je pense*, mais non point avec la même perfection que : *je doute, donc je pense*, car là où la vérité est mise en cause, ce n'est pas d'une quelconque de ses déterminations existentielles que la pensée doit se dégager, mais de celle qui, suspendant tout jugement, fait ressortir l'impossibilité de se passer de tout jugement. Il reste que le mouvement réflexif ne se produit pas seulement à l'occasion de la détermination privilégiée du doute, mais à l'occasion de toutes les déterminations possibles de la pensée, et que, lorsque, au lieu de se disperser au dehors, celle-ci tente de se recueillir en elle-même, le verbe de cette concentration intellectuelle si étroite et dépouillée soit-elle, ne peut être un : *je pense* solitaire qui, lui arrachant tout objet, l'abolirait et ne serait plus qu'un mot. Mais ce doit être : *je pense que je pense*, le pensé de ce pensant, l'affirmé de cet affirmant pouvant être le doute ou toute autre détermination. Et : *je pense que je pense* est un commentaire du pronom réfléchi tel qu'il se présente dans la forme « l'affirmant s'affirme ». Ainsi le *cogito* indubitable consiste dans la prise de conscience, c'est-à-dire précisément dans la réflexion, quelle que soit la détermination dont nous prenions conscience. Et que serait une conscience, là où il n'y aurait aucune prise de conscience ? Nous retrouvons donc, et même nous accentuons l'étrangeté d'une conscience fondée sur la réflexion. Jeune Parque qui ne cesse de tisser et d'interrompre la trame de ses jours, la conscience pourrait, à chaque instant réflexif, demander : « Étais-je donc avant que je fusse, ou bien ne suis-je que le souvenir de moi-même ? » Telle est l'antimonie de la conscience dont l'examen nous sera une première occasion d'approfondir le principe de la réflexion.

6. *De l'antinomie de la conscience*

Cette antinomie que recèle la conscience a été profondément vécue et sentie par Maine de Biran qui, cependant, n'est jamais parvenu à l'exprimer exactement. Nous avons nous-mêmes développé jadis une dialectique de la conscience sans avoir serré d'assez près la difficulté primordiale qui consiste en ceci : que la pensée ne s'intuitionne qu'en se réfléchissant : elle n'est un fait

pour elle-même qu'autant que ce fait est déjà dépassé, de telle sorte qu'un véritable fait primitif comprend à la fois l'idée et le fait ; le sujet n'existe pas tout d'abord comme une chose affirmée, mais il ne devient cette réalité intérieure, il n'existe qu'en s'affirmant. Et comme notre principe est un acte et non une abstraction, comme ce serait une abstraction, légitime sans doute, de l'envisager complètement à part, mais qu'il est meilleur, croyons-nous, de le voir dans l'ensemble, il nous faut bien tout à la fois le discerner et l'apercevoir dans sa liaison à la vie même de la conscience où il se trouve engagé. C'est pourquoi une description exacte à cet égard nous impose de reconnaître que l'ombre conscientielle accompagne toujours la lumière de conscience. Nous savons que nous pensons et nous tentons parfois de tirer au clair ce que nous pensons, sans parvenir au bout de notre effort. L'implication et la réflexion sont attachées l'une à l'autre, et la vie de la conscience est un mouvement perpétuel fait d'enveloppements et de développements, où l'ombre et la lumière ne cessent de se repousser, de se séparer, mais aussi de glisser l'une vers l'autre et de se mêler à nouveau. Il y a des prises de conscience instantanées dont on ne doute pas qu'elles soient réflexion. Il y en a aussi de lentes et progressives, par exemple en des genèses de sentiments, où cette nature réflexive de la pensée semble s'estomper. Cependant, l'analyse doit alors reconnaître que plusieurs actes, plusieurs temps de méditation ont préparé ce passage à la lumière et qu'il faut bien finalement que tout s'exprime et se surmonte en un instant suprême de lucidité.

7. *Du rapport entre prospection et réflexion et d'une certaine projection réflexive*

Ne croyons pas avoir résolu par les remarques précédentes l'antinomie de la conscience. Nous l'avons plutôt décrite et mieux aperçue à travers les complexités mêmes qui semblent l'atténuer. Il faut cependant la durcir si l'on veut la comprendre, ou, ce qui revient au même, la résoudre. En voici donc la forme rigoureuse : si la conscience ne se suffit pas, jamais la réflexion n'apparaîtra ; et si la conscience se suffit, quelle fonction peut remplir la réflexion, quelle nécessité y a-t-il qu'elle apparaisse ? Réflexion impossible ou vaine : car, dans la pensée de la pensée, si la première pensée n'est déjà consciente, la seconde, ainsi qu'on l'a souvent affirmé, ne le sera pas davantage ; et si, au contraire, la première pensée est consciente, quel besoin a-t-elle d'une seconde pensée pour l'éclairer ? Et il ne servirait à rien de noyer

la difficulté en se bornant à observer qu'il n'y a que des degrés de conscience, car il faudrait toujours reconnaître que chaque degré n'est supérieur à un autre que parce qu'il en est la prise de conscience, c'est-à-dire parce qu'il est réflexion relativement à cette moindre conscience. Nous croyons plus fécond et plus juste de reprendre ici la distinction, souvent proposée, entre deux orientations inverses de la pensée, l'une prospective, l'autre réflexive. Il est alors facile de décrire un devenir conscientiel composé, sinon selon un rythme exact, du moins, selon une certaine alternance d'élans et d'arrêts, d'affirmations spontanées et de critiques suspensives, d'abandons et de refus. Mais cette solidarité temporelle est déjà un phénomène secondaire et l'on n'atteint pas ainsi le lieu où ces deux modes de pensée sont intimement liés l'un à l'autre. Car il se peut bien que, selon le temps, l'aspect de prospection ou l'aspect de réflexion prédomine dans la pensée. Mais, au-dessous de ces alternances ou variations circonstantielles, la connexion est telle que prospection et réflexion ne peuvent être que l'une par l'autre. Il est assez manifeste que la pensée réflexive prend appui sur la pensée prospective, puisqu'elle est l'acte qui surmonte. Et, si elle est première en ce qu'il lui appartient d'amener la lumière et de justifier l'affirmation, par là même, en une telle primauté, elle fait l'aveu de ce qui n'est pas elle, qui demeurait encore dans l'ombre ou dans l'incertitude. Ayant d'emblée reconnu qu'elle n'est point une pensée autonome, nous voyons maintenant qu'il en est ainsi précisément parce qu'elle se soumet à la pensée prospective pour s'en dégager, la juger et, autant qu'il est possible, se la soumettre en retour. Seulement la difficulté à laquelle nous nous sommes attaché demeure entière, l'antinomie n'est pas pour autant résolue, puisque, à ne voir la connexion que dans ce sens, on suppose la conscience déjà constituée du côté de la prospection. Or c'est là ce que nous contestons, et c'est en envisageant la connexion en sens inverse, que nous allons obtenir une clarté définitive. En effet, la pensée prospective à son tour est dépendante de la pensée réflexive. Et, dans la mesure où il est structurellement exprimable, le secret de la conscience humaine est là.

Croit-on que la conscience soit uniquement une propriété biologique ou une pure spontanéité vitale, une force qui va, un mouvement du désir, ou même une hésitation du désir ? Certes, il est licite, il est utile, sans doute faut-il dire il est scientifique de l'envisager dans toutes les conditions de son avènement. Mais encore n'est-elle conscience que parce qu'elle ne se réduit à aucune de ces conditions, parce que, appartenant à la vie, trou-

vant en elle ses assises, elle la dépasse, elle réfléchit déjà le fait même de sa situation existentielle, précisément pour être quand même en dépit de ce conditionnement inférieur ; elle se connaît en connaissant. Elle ne serait rien, si elle n'était *soi*, ce qui est aussi se savoir soi ; et *je pense que je pense* est le verbe exact, bien qu'inadéquat et superficiel de cet indicible. La pensée que l'on appelle prospective s'oublierait et se dissiperait dans son élan, elle tomberait à la spontanéité vitale, sans nulle possession de soi, elle n'aurait rien d'une pensée consciente, si déjà la pensée réflexive ne s'annonçait, ne se préfigurait, ne se projetait en elle. Il se fait donc une *projection réflexive* en cela même où, conscients, nous ne réfléchissons pas intentionnellement ; et la conscience est cette réflexion impliquée, la virtualité en son actualité de conscience d'un départ noétique et d'un dépassement. L'entraînement de la vie, l'adhérence à la situation ou à la présence qui s'imposent ne sont rien encore d'une pensée consciente et ne peuvent être jugés tels que du dehors, à titre d'objets de connaissance pour une conscience déjà constituée. Mais la constitution de la conscience requiert un écart, un *à distance*, un détachement du réel affirmé, s'agît-il de ce que nous appelons notre propre réalité. Seulement un tel détachement ne peut se représenter imaginativement comme une chose qui se sépare d'une autre, car il s'agit non de chose, mais de pensée. Et la pensée qui se pense est pour l'homme la pensée même, et la seule manière dont cette pensée se livre dans l'expérience noétique. Le détachement, matériellement entendu, serait l'abandon pur et simple du réel supposé ou de la première pensée, et l'on ne voit plus comment ce réel pourrait être affirmé ou comment cette pensée pourrait être consciente. On le comprend au contraire, si, au lieu de couper le lien, on le resserre en reconnaissant que c'est le détachement lui-même qui se projette, de mille manières différentes, et cependant toujours même, dans la succession et la variété de nos déterminations conscientielles : que la conscience se trouve occupée d'un objet sensible ou d'un objet idéal, ou qu'elle se prenne elle-même pour son propre objet, qu'elle soit *prospective*, ou qu'elle soit *réfléchie*, cette nature *réflexive* se retrouvera toujours.

Et si la conscience est à chaque instant avant la conscience et avant la réflexion, c'est parce que, à chaque instant, elle anticipe ou développe sa nature réflexive, de sorte qu'il n'y a qu'implications ou désimplications : la conscience est prise de conscience parce que la réflexion donne le *percipi* d'un *percipere* orienté vers un autre objet, un autre *percipi* que lui-même, mais

au sein duquel l'écart, la différence entre *percipere* et *percipi* était déjà, et, à la limite de stabilisation, se symbolise même dans la pensée la plus prospective, la plus jetée vers les conquêtes du dehors, la plus insoucieuse d'elle-même, si du moins cette pensée est encore à quelque degré conscience. Et l'on peut bien maintenant faire intervenir des degrés de conscience, puisque, par la notion même de projection réflexive, le lien est consolidé entre conscience et prise de conscience, et que désormais ces degrés se trouvent structurés. Ainsi, donnons-nous un sens à ce rapprochement si fréquent chez Maine de Biran, entre « le sens intime et la réflexion », que le philosophe semble joindre l'un à l'autre comme s'ils étaient même chose, et qui signifient en effet même chose et autre chose cependant, selon les formes d'implication conscientielle, c'est-à-dire de projection réflexive, qui peuvent se prêter au déploiement.

8. *La nature réflexive de la pensée humaine s'exprime et se reconstruit, non l'essence de la pensée qui est ingénérable*

On nous objectera peut-être que nous avons tenté de construire l'inconstructible, et que nous sommes, par là même, sur le chemin de réifier la vie de l'esprit, non plus en faveur du sensible et de l'imaginable sans doute, mais en faveur d'une sorte de géométrisme inspiré d'un besoin de rigueur et de clarté, mais qu'il n'est point aisé d'introduire sans artifice en un tel domaine. Qu'est-ce en particulier que cette « projection réflexive », sinon un concept bien plus qu'une expérience, un « après coup » qui mêle étrangement prospection et réflexion ? Eh bien, notre réponse ne va pas consister à repousser cette critique, mais à l'accepter partiellement, et, si l'on peut dire, à la détruire en l'absorbant.

Reconnaissons avec Malebranche que l'homme « n'a pas l'idée de son âme ». Il ne dispose pour exprimer l'intimité spirituelle que d'un verbe musical. Et cette pensée est très supérieure au discours, mais elle n'est point *idée* au sens où l'entendait Malebranche. De sorte que la pensée qui se parle, ne disposant que de l'expression verbo-grammaticale, ne peut, si elle oblige ce mode d'expression à dépasser la région claire et confuse de l'utilité, que s'engager dans l'une de ces deux voies différentes : ou bien le brisement et l'amenuisement de ce verbe, qui la conduisent vers la musicalité retrouvée, et cela est alors poésie ; ou bien l'affermissement et l'épuration de ce verbe qui s'orientera

vers la géométrie, et qui tentera de symboliser du moins l'ordre des esprits intelligibles que nous ne voyons pas, en empruntant un peu de sa lumière à l'ordre des corps intelligibles que nous voyons. C'est dans cette voie que nous nous sommes engagés, qui peut paraître ingrate, mais où les résistances rencontrées et l'inadéquation de notre mode d'exprimer sont elles-mêmes éclairantes. Car il est bien vrai que nous ne *voyons* pas, mais nous éprouvons et réfléchissons ; nous ne voyons pas au sens fort et plein d'exigence où l'entendait Malebranche, mais nous éprouvons cette réflexion à la fois instantanée et besogneuse ; et, par là, nous voyons seulement que nous ne sommes jamais pleinement conscients. Nous ne construisons pas non plus, car, sans épreuve, la construction serait arbitraire et sans valeur. Mais nous reconstruisons seulement, c'est-à-dire précisément que nous exprimons, avec le sentiment — qu'il faut garder vivace — que l'expression logique et l'ordonnance rationnelle cernent plus qu'elles n'approfondissent, et lors même, qu'elles pénètrent un peu plus avant dans la densité spirituelle, jamais n'en épuisent la richesse. Ainsi doit-on parvenir à dessiner des structures de pensée, et la vue de ces structures fait reconnaître qu'il ne s'agit jamais que de la pensée envisagée dans les conditions de son avènement et dans les limites et les entraves dont elle ne cesse de faire l'épreuve. De sorte que le *penser*, loin de s'identifier à une construction qui ne peut que le reconstruire en sa nature réflexive, à la fois dépendante et dominatrice de l'obstacle qui le contraint à advenir, se révèle au contraire ingénérable en son essence, qu'il s'agisse de l'indicibilité du *soi* ou qu'il s'agisse de l'intelligibilité du connaître dont nous n'avons point encore à parler. Et l'on peut dire que les formes expressionnelles, qui dégagent la structure de la conscience et celle du mouvement réflexif qui la constitue, contribuent à faire ressortir l'essence et nous en donnent même un certain savoir négatif, puisque nous apprenons ainsi que les formes dont nous pouvons parler ne sont que l'essence tombée à la structure, tandis que cette qualité : *avoir conscience*, cette essence est en elle-même ingénérable, inexprimable, au delà du verbe logique. Qu'à chaque instant cette qualité ou cette intimité conscientielles se réalisent en chacun de nous, il faut bien l'admettre, puisque, sans cette épreuve, nous ne saurions de quoi nous parlons. Et cet instant serait divin, s'il pouvait s'éterniser, ce qui n'est point en notre actuelle structure. Notre conscience ne peut jamais que se retrouver d'un instant à l'autre et chercher à s'élucider. C'est là ce qui nous fait dire que la pensée humaine est de nature réflexive.

Lors donc que nous avons paru construire la notion de projection réflexive comme une figure plus complexe à partir de deux figures plus simples, nous estimons n'avoir usé d'un procédé ni arbitraire, ni exhaustif. Nous ne croyons nullement avoir engendré l'ingénérable, mais plutôt en avoir exprimé la réalisation humaine d'une façon qui ne reconstruit que pour décrire. Et, à bien voir les choses, même en dehors de notre domaine et même mêlée à l'art de suggérer, toute description n'est-elle pas reconstruction ? Nous irions jusqu'à dire que si cette notion de projection réflexive a quelque chose d'insolite, c'est qu'elle va plus loin qu'une description en surface, c'est qu'elle approche et exprime mieux le lien en ce qu'il a d'intime et de secret. Elle est l'expression du principe le plus directement en rapport avec notre tentative : elle est le principe même de la psychonoématique. Seulement on en verra mieux la vérité et la fécondité dans la multitude qui s'offrira à notre analyse où elle doit, en se variant, se retrouver, constituant ainsi un ordre rationnel sur la base d'une analogie fondamentale.

Qu'est-ce en définitive que cette immanence plus ou moins « en dehors », ou plus ou moins enfouie, du réflexif au prospectif, sinon la structure même de l'implexe, dans la mesure du moins où il est spécifiquement conscientiel ? Si la réflexion est le lien constitutif de l'unité de la conscience qui sans elle se disperserait, elle est aussi le lien des degrés de conscience. Entre sa clarté propre et l'obscurité vitale, s'étend la pénombre avec toutes ses transitions. De sorte que, si l'on se porte aux extrêmes, on assiste, dans la zone la plus éclairée, aux passages réflexifs, aux mouvements même de désimplication et de réimplication, tandis que là où la lumière s'évanouit, l'implication conscientielle va s'absorbant dans une implication purement vitale où plus rien ne se dessine d'une différence ni d'un départ de la pensée. Et il faut bien voir que, s'il y a dans l'implication conscientielle un savoir enveloppé qui offre prise à une réflexion délibérée et qui se développe en connaissance explicite, il y a aussi, expressive d'un conditionnement par le bas et des attaches d'une pensée nécessairement réflexive à ce qui n'est pas elle, une loi d'intégration qui appartient à la vie, qui nullement ne *se sait*, qui ne constitue qu'une implication de fait opaque à toute prise de conscience, et telle précisément que, si l'implexe de la conscience s'exprime à quelque degré, jamais il ne s'épuise dans ses expressions. C'est là, en langage leibnizien, la différence entre perception et aperception. La vie intègre et la réflexion différencie, encore que celle-ci réintègre, relie, unifie en son ordre, mais tout

autrement que l'intégration vitale dont les résultats ne se livrent que sous les espèces opaques et totalisantes du devenir et de la sensation.

9. *Notre existence corporelle en sa configuration spatiale est la première manifestation de la nature réflexive de la pensée*

Il suit de ce que nous venons de dire, trois conséquences :

1° Dans la zone moyenne de la conscience, nous entrevoyons déjà l'origine de cette connexion entre sensation et jugement, constitutive du percept, que l'analyse psychographique avait mise en lumière en signalant la difficulté que l'on rencontre à bien la concevoir. Il ne s'agit en effet ni d'une pure immanence de l'intellectuel au sensible, comme si celui-ci *devenait* celui-là, ni d'une adjonction extrinsèque de formes intellectuelles au divers de la sensibilité. Mais il s'agit d'une manifestation du rapport même, telle que nous venons de l'établir, entre la réflexion et l'implication, par conséquent d'une insertion de la pensée au sensible, d'une anticipation réflexive, plus profonde qu'une opération informante. Pourquoi ne faisons-nous encore qu'entrevoir cet aspect du lien, pourquoi ne voyons-nous pas à plein, c'est ce que notre recherche ne pourra faire comprendre qu'ultérieurement.

2° Dans la zone la plus haute de la conscience, tenue pour la plus claire, ce jeu spéculaire entre le réel et l'idéal de nous-même, selon lequel le verbe mental nourrit le sentiment et s'en nourrit en retour, dont nous avons donné la psychographie, qui se prête à d'indéfinies analyses, et qui explique l'instabilité de la perception interne, se trouve rattaché maintenant à sa structure. Car il n'est autre que la projection réflexive au ralenti, l'implexe qui ne cesse de se faire ou de se défaire. On voit alors en devenir, ce qui, en d'autres circonstances, et persistant toujours au-dessous de ce jeu, est sans devenir.

3° Dans la zone d'obscurité, le principe apporte une grande clarté, non de façon directe, comme si, par introversion, le sujet touchait un fond réel, car cela ne peut jamais être, mais de façon indirecte et fort surprenante, car, en opposition à l'instabilité de la perception interne, c'est au contraire d'une certaine stabilité de la perception externe que le principe vient rendre compte. Non encore une fois, qu'il soit possible — et ici manifestement moins qu'ailleurs — de déduire, de construire ni

même à la rigueur de reconstruire. Mais il l'est seulement *d'exprimer* dans une perspective psychonoématique, de donner une signification à ce qui est. Si la pensée consciente la plus pure, la plus à l'abri, la plus dégagée, et qui se retranche dans la simple expérience noétique, ne peut être parfaitement immanente à elle-même, mais laisse s'introduire en elle une fissure, qui, si mince soit-elle, la dédouble et la constitue dans sa nature réflexive, bref, si elle est un : *je pense que je pense*, qu'en sera-t-il de la pensée la plus mêlée au sensible, la plus ouverte aux influences, la plus engagée dans la plus massive expérience ? Le pensé devra se trouver à l'égard du pensant dans la plus grande différence. Il s'immobilisera dans un *à distance* qui n'est surmonté que par cet *à distance* lui-même, mais de façon structurellement inchangeable. L'objet sensible stabilise la projection réflexive, et, quelle que soit la multitude des pensées que l'analyse nous permettra de retrouver dans la perception des objets sensibles, ces pensées — dans la mesure où elle nous paraissent constitutives de l'ordre de la perception, n'y ayant point, en cette fixation, de niveau variable entre le *percipere* et le *percipi* — nous les attribuons bien plus au pensé qu'au pensant. Elles se présentent à la conscience comme des rapports entre les objets perceptibles qui s'imposent à la perception bien plus qu'ils n'en dépendent. Seules quelques pensées volantes, superficielles ou fantaisistes, qui ne modifient pas la structure de la perception, sont jugées comme étant ce que nous pensons personnellement de l'objet. La réflexion se stabilise à son maximum de projectivité ; et, si le dépassement qui la constitue s'exprime une fois pour toutes en certaines relations, telle précisément que la relation distantielle virtuellement riche de plusieurs autres, il faut bien aussi que la limite qui la conditionne se soumette à la loi de projectivité, fixant désormais la pensée en cette structure d'extériorité. Qu'est-ce à dire, sinon que l'implication vitale, qui résiste à tout approfondissement interne, se projette et s'exprime elle aussi une fois pour toutes, de façon muette et massive, en cette configuration spatiale que nous appelons notre existence corporelle. C'est pourquoi il y a une ambiguïté insurmontable en cette notion de *corps* qui signifie à la fois un corps parmi les autres et une obscure intimité cénesthésique. Et l'hétérogénéité des deux termes que nous enveloppons dans la signification du concept de notre existence corporelle est si grande qu'il ne semble y avoir entre eux qu'une connexion empirique. Mais ce qui rend possible cette connexion empirique dans l'évolution psychologique, c'est une connexion

beaucoup plus profonde, celle précisément que nous venons d'établir, par laquelle la vie cèle son secret en se projetant et s'exprimant dans l'extériorité. C'est pourquoi nos sensations elles-mêmes suivent la loi de projectivité qu'il ne faut nullement entendre comme une projection physique ou un transfert local, mais comme appartenant à la réflexion, et qui n'ont cette apparence d'émission et de transfert que parce que la réflexion s'est elle-même immobilisée et figurée dans la relation distantielle. De sorte que, plus nous sommes occupés à percevoir, plus nous refoulons le sensible, en tant qu'affectif, dans le vital, pour l'objectiver à titre de propriété de la chose perçue. Ce n'est que lorsque nous nous intéressons expressément à notre propre corps, que, revenant à l'affectivité, nous devenons attentifs au siège organique de notre sensation, ce qui est encore un mode d'objectivation.

Ainsi la pensée et la vie se médiatisent réciproquement. Le *cogito* manifeste la coupure que nous avons dite, si mince soit-elle : il ne peut que surmonter une dualité toujours renaissante, il porte l'empreinte indélébile de l'obscurité et de la limitation qui sont à la racine du mouvement réflexif. Son ombre existentielle l'accompagne pas à pas et jamais il ne l'absorbe dans sa lumière. Inversement et réciproquement, l'implication vitale coïncidera avec la corporéité puisque celle-ci n'en est que la projection stable. Mais cette coïncidence ne permet pas de les identifier en une vue unifiante, puisque cette figuration extérieure procède d'une pensée qui ne peut affirmer ses attaches à la vitalité qu'en les réfléchissant, nullement en les intuitionnant. De quoi il suit que, lorsque nous parlons de notre *point de vue*, il y a également une foncière ambiguïté dans cette notion de *point de vue*. Car, sur la base de l'obscurité vitale refoulée, la dualité qui s'instaure entre le pensant et le pensé fait que nous entendons par point de vue tantôt la situation de notre corps, tantôt notre regard de perception, et même l'un et l'autre ensemble. Et il y a bien coïncidence, mais il y a aussi une hétérogénéité fonctionnelle, constitutive de l'affirmation immanente ou percept. Car le *point de vue-regard* n'est en fait que par le *point de vue-situation*. Mais il ne serait rien d'un regard de connaissance, s'il n'affirmait le *situs* en le réfléchissant, c'est-à-dire, s'il n'en était l'idée. De sorte qu'il est aussi légitime de dire que ce regard se projette et s'exprime à lui-même en objet. Au stade perceptif, c'est ainsi que nous entendons que « l'âme est l'idée du corps », de telle sorte que le lien et la différence sont aussi forts l'un que l'autre. Ce thème du point de vue, ébauché seulement pour qu'on y voie le principe, ne fait qu'annoncer et préparer d'ultérieurs développements psychonoématiques.

10. *S'il existe une activité originairement prospective ou transcendentale, plus profonde que notre conscience d'agir soumise au temps, cette activité est inséparable du détachement réflexif hors duquel il n'y a pas de conscience*

Les rapports de la prospection et de la réflexion, conçus de telle sorte que celle-ci s'anticipe ou s'enveloppe dans celle-là et qu'il nous faut concevoir une nature réflexive de la pensée humaine, rencontrent une autre objection fort grave qui nous oblige à prendre position vis-à-vis d'une orientation qui, bien qu'elle se varie, se retrouve en plusieurs doctrines philosophiques.

On dira en effet que nous ne trouvons ou ne retrouvons des annonces ou des traces de réflexion dans la spontanéité prospective que parce que nous n'envisageons celle-ci que dans ses manifestations empiriques, alors qu'il faudrait la concevoir absolument première, radicale, constitutive de la conscience elle-même, pure spontanéité de l'esprit, d'un mot : transcendentale.

Nous répondrons que cette activité, pour être véritablement primitive et autonome, ne devrait pas avoir à compter avec le sensible. Alors, en cet état de liberté pure, elle serait bien une spontanéité créatrice. Mais, alors aussi, elle ne serait pas un pouvoir d'information que l'on met en rapport avec une possibilité permanente de dispersion sensible pour en dériver les opérations catégorielles qui déterminent une connaissance dans le sensible en dépit et en fonction même de la dispersion qu'elles ont pour mission de ramener diversement à l'unité.

Il est bien évident que ce rôle des catégories ne dépend pas d'une réflexion intentionnelle. Mais il est à lui seul révélateur de la nature structurellement réflexive de la pensée qui ne se fait exister qu'en surmontant un obstacle avec lequel il lui faut toujours compter.

En outre, l'effort onéreux de réflexion purifiante qu'il faut faire pour dégager cette activité primitive de la multiplicité à laquelle elle se mêle, fait naître des doutes surprenants. On se demande si ce principe de la conscience est lui-même conscience. S'il est conscience, pourquoi faut-il une réflexion particulièrement insistante pour le reconnaître ? Et s'il est inconscience, n'est-il pas plus surprenant encore de le situer à la racine de la conscience ? On peut se demander s'il est un principe actuel de la conscience ou s'il n'est pas plutôt une limite idéale qui ne se trouve jamais atteinte. En fait, ces thèses différentes ont été soutenues à propos du moi transcendental.

Nous pensons que, si l'on sépare l'expansion de la réflexion, il n'y a plus ni conscience ni connaissance et que si ce mouvement expansif, cette *exigentia extensionis* existe encore, c'est à titre d'activité vitale qui sans doute soutient la conscience et la connaissance, qui s'exprime en elles, mais qui, indifférente au vrai, ne comporte en elle-même aucune clarté. Le transcendental n'est concevable, selon nous, qu'enveloppé dans la réflexion elle-même en laquelle se nouent les deux mouvements d'efférence et d'afférence. Lorsque le lien se détend, la conscience va vers la moindre conscience, et c'est peut-être alors que nous nous jugeons attentifs et réfléchis dans l'effort délibéré que nous faisons pour organiser et exister quand même : l'efférence passe alors elle-même à l'afférence, s'objective en événement sous la forme d'un sentiment de tension. On peut dire que nous ne sommes attentifs et réfléchis que par moments, mais que nous sommes transcendentalement réflexifs.

Détail. — Si l'on prend pour exemple la pensée de Lachelier, c'est peut-être là qu'on aperçoit le mieux, à cause de la limpidité même de cette pensée, une sorte d'antinomie entre le réflexif et le transcendental. La conscience intellectuelle apparaît tout d'abord comme l'idée dont la conscience sensible est le fait. Elle consiste proprement en la conscience de notre conscience. On ne peut contester dès lors qu'elle soit de nature réflexive. Puis, lorsqu'on passe de l'analyse de cette conscience à sa construction métaphysique, il semble que l'on assiste, avec le progrès des trois puissances de l'idée d'être, à un épanouissement prospectif qui finalement s'exprime lui-même dans l'affirmation de la spontanéité et de la liberté pure de l'esprit. Mais, si l'on y regarde de près, le détail est réflexif. En effet, c'est d'une réflexion sur le doute où nous sommes de l'existence de quoi que ce soit que surgit la première affirmation toute formelle de l'existence. On ne peut dire que *l'affirmabilité* soit seulement *retrouvée* par réflexion : elle est *engendrée* réflexivement. Quant aux deux autres puissances, elles ne sont en aucune manière déduites ou engendrées, sinon en ce sens que le vide de la première affirmation appelle le plein des deux autres en vertu d'un principe du meilleur. Mais comment le vide pourrait-il être un appel, s'il demeurait purement logique et abstrait, et s'il n'était au contraire le vide d'un désir qui se trouve déjà supposé ? De sorte que la déduction consiste bien moins ici à nous faire assister à une projection effective qu'à dessiner les contours intelligibles et à marquer la place des deux derniers degrés du réel. Et, sur ce point, cette philosophie se présente moins comme une philosophie du transcendental que comme une philosophie de l'aspiration. Il faut ajouter que, si cette déduction de la réalité concrète concerne plutôt la possibilité et l'exigence d'un réel que ce réel lui-même, le détail de la structure ne se trouve dessiné que par symbolisation de l'idée et par réaction du symbole sur son idée. Il semble dès lors que cette activité de symboli-

sation suppose, comme ne procédant pas d'elle-même, une matière à symbolisation, χῶρα, et qu'ainsi l'idéalisme de l'action spirituelle se trouve compromis. Lachelier ne l'a-t-il pas lui-même reconnu dans sa correspondance ?

Cette restriction apportée à l'idéalisme se révèle aussi dans une intervention à propos de la communication de Boutroux sur Science et Religion en 1908, où Lachelier, parlant du rapport entre l'être absolu et la nature dit : « Nous pouvons admettre qu'il la pose non comme nous la posons nous-mêmes, par une action purement idéale, qui n'est que la reconnaissance d'une réalité déjà donnée, mais dans son fond, par une affirmation efficace et productrice de réalité, par un *fiat*, pourrait-on dire, qui est un fait. » Ces mots font comprendre peut-être que Lachelier ait considéré son idéalisme comme la vraie manière de défendre le spiritualisme et d'établir, selon son expression, un « réalisme spirituel ». Mais nous croyons qu'il fut, malgré tout, partagé entre les deux orientations qui ne sont point aisément conciliables. Le respect et l'admiration que nous inspire sa pensée ne doivent pas nous empêcher de reconnaître qu'il a contribué à promouvoir un idéalisme qui croit être aussi le vrai spiritualisme, mais qui paraît absorber la valeur conscience dans la valeur connaissance au point de la faire évanouir en elle.

Une dernière remarque, et la plus importante, reste à faire. Cette spontanéité de l'esprit ou cette liberté réalisante n'est-elle qu'un *esse* idéal, ou bien se trouve-t-elle elle-même effectivement réalisée ? Il n'y a que deux hypothèses, et Lachelier ne croit pas que le raisonnement seul ait le pouvoir de trancher entre elles : ou bien la pure spontanéité n'est qu'un idéal et elle n'existe en nous qu'à l'état d'ébauche, ou bien elle existe en outre réellement et pleinement actualisée en elle-même. Il ne s'agit point encore de choisir nous-mêmes entre ces deux possibilités, mais simplement de nous demander si l'on trouve, ici ou là, une activité autonome et spécifiquement transcendentale de l'esprit. Dans le cas où l'on envisage l'action spirituelle comme existant en elle-même, réelle et parfaite, il est assez clair qu'il ne peut s'agir que de cette pensée qui pleinement se pense, à laquelle le monde se trouve ordonné. Et certes l'action d'une telle pensée est bien autonome, mais, échappant à la dispersion sensible, elle ne peut avoir pour fonction d'informer ce multiple au sens où l'entend le transcendentalisme kantien. Esprit transcendant sans doute, mais non plus activité transcendentale et source des conditions *a priori* de la possibilité d'une expérience. Il nous semble même qu'à bien l'entendre, le transcendental affirme l'esprit comme loi de la connaissance et condition de l'expérience, et que, par là, il est totalement indépendant, sinon exclusif de toute transcendance réelle et concrète. Si donc le transcendental ne peut être créateur du monde en un sens réaliste, s'il ne peut être que créateur de la représentation du monde, ou encore d'un monde qui s'absorbe dans cette représentation, ce n'est que dans la conscience humaine qu'on peut le chercher. Mais alors cette conscience, retrouvée à la fin de la déduction des trois puissances de l'idée d'être, ne se constitue-t-elle pas essentiellement comme étant de nature réflexive puisqu'elle n'existe qu'en prenant pour objet le contenu

de la conscience sensible, c'est-à-dire en s'en détachant? Sans doute y a-t-il un acte à sa racine et la réflexion individuelle est-elle présentée comme « le phénomène de cet acte ». Mais alors qu'est-il en lui-même et en dehors de la réflexion qui lui donne de se saisir ? Tout ce qu'il construit, tout ce qu'il déploie le ferait se perdre et s'évanouir s'il ne revenait à lui-même, et s'il n'était, à travers une série de médiations, y compris la nature entière, une activité qui se contemple elle-même, bien que toujours imparfaitement et de façon plus ou moins voilée. Car ce n'est pas en tant que pure action, c'est à ce terme où l'action se contemple que la pensée peut être réellement elle-même à quelque degré et qu'elle s'affirme en affirmant la vérité de toutes choses.

En résumé, ou bien cet acte est la conscience pure, mais alors cette conscience, qui régresse indéfiniment devant le réel, est essentiellement de nature réflexive, et jamais l'acte ne se saisit à part, ainsi que l'indique une observation de Lachelier dans une intervention au sujet de la liberté réflexive : la liberté spirituelle y est appelée *réflexive* et présentée comme un terme idéal dont la réflexion peut s'approcher sans jamais l'atteindre ni s'y fixer. Ou bien cet acte est envisagé dans son opération et dans le dynamisme expansif et prospectif du savoir. Mais alors ce mouvement générateur est inséparable du mouvement inverse qui déjà le réfléchit non d'une façon pure, mais à travers le sensible. Et, si on veut l'envisager à part, c'est bien moins comme une source qu'il se trouve ressaisi, que comme un moment abstrait de cette expansion qui ne va pas sans retour et sans concentration.

11. *Conscience et connaissance trouvent dans le principe réflexif leur commune origine et leur connexion permanente*

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la conscience, y supposant d'ailleurs la connaissance, puisqu'elle est connaissance de soi-même, non pure existence, mais, par immanence de la réflexion, déjà et toujours affirmation. On peut reconnaître, inversement et réciproquement, que, s'il est possible de *pratiquer* certaines formes de la connaissance sans se soucier le moins du monde de la conscience, il est impossible de toucher en philosophe à la nature du connaître sans supposer aussi la conscience. Comme cependant il y a chez les philosophes des préférences qui font que, chez les uns, la conscience s'estompe en faveur d'une doctrine de la connaissance et parfois même devient à leurs yeux négligeable au point qu'ils en arrivent à nommer conscience ce qu'il conviendrait d'appeler connaissance, alors que, chez les autres, l'équilibre se rompt en sens inverse, de sorte que ceux-ci espèrent dériver tout le connaître du sentiment qu'ils ont de leur existence singulière, nous croyons nécessaire, pour maintenir au

contraire cet équilibre, de voir ensemble le lien et la différence, en reconnaissant que la diversité d'orientation et d'aspects s'accentue sur un fond identique en principe, qui ne peut être que la nature réflexive de la pensée humaine. Et il suffit d'un simple décalage pour obtenir les deux formes expressionnelles : *la conscience affirme déjà pour s'affirmer*, et *la connaissance s'affirme encore pour affirmer*. Cela éclaire peu, semble-t-il. Cependant les formules appellent l'attention sur deux intentionalités différentes. Car la conscience est et veut demeurer point de vue, bien qu'il lui faille dépasser le point de vue puisqu'elle en est aussi l'idée. Tandis que la connaissance veut s'affranchir du point de vue, bien qu'en fait le plus impersonnel géomètre demeure encore cet homme individuel qui trace ses figures d'un certain point de vue. Et, pour mieux comprendre encore la différence, c'est toujours à l'identique réflexion qu'il faut revenir. Car, dans le *je pense que je pense*, l'existence conscientielle consiste en un mouvement réflexif tel qu'à chaque instant la pensée tombe à l'événement : *que je pense*, et se trouve à l'instant même surmontée dans l'acte : *je pense que*. Et l'on pourrait dire qu'il y a une antinomie de la réflexion comme il y en a une de la conscience, puisque la pensée s'abaisse et s'élève dans le même acte, si précisément l'opposition née de la réflexion ne se trouvait aussitôt surmontée par elle dans la structure du *pour soi*. Se faire aussitôt perspective, s'ordonner au vrai sous les espèces de la perspective, tel est le caractère de la pensée en tant que conscience. Abolir la perspective, même si celle-ci lui demeure sous-jacente, même si elle va à une perspective retrouvée, mais enfin s'abstraire du point de vue, telle est l'intention de la connaissance. Alors, que faut-il pour que la conscience ne soit plus et soit encore dans la connaissance ; et que faut-il pour que la connaissance soit déjà et ne soit pas encore dans la conscience ? Le secret de cette double et inverse connexion, et d'une spécification exacte dans la solidarité, tient encore dans la réflexion.

Observons tout d'abord que, dans la perspective d'intériorité noétique qui doit être ici la nôtre, la réflexion à chaque instant fait l'événement. Il ne s'agit pas de l'événement pur, radicalement étranger à toute perspective conscientielle, mais de l'événement *vêtu*, l'événement à titre de contenu conscientiel ou d'objet de la perception, selon la loi de projection. Mais, comme la réflexion n'abaisse qu'en surmontant, ne projette qu'en régressant, on peut aussi bien dire inversement que l'événement fait la réflexion. Seulement la curiosité causaliste du premier commencement ne peut manquer de surgir. A vrai dire, dans les

constituants d'une structure, pas plus qu'en un ordre essentiel, il n'y a d'origine. Mais, dans les faits, il y en a. Et le propre de la réflexion est de nous lier structurellement au fait qu'elle domine. C'est pourquoi il y a bien à cet égard une origine de fait qui ne peut être que dans le fait. Et il ne s'agit plus alors d'événement constitué par le penser ou enrichi de sa réverbération en lui, mais de l'événement *nu*, procédant de la limite en tant que telle, c'est-à-dire précisément de ce qui impose à la pensée d'être de nature réflexive, d'un extrincésisme initial que le propre de la réflexion est d'intérioriser. Tant il est vrai que l'esprit humain ne relève pas que de lui seul. Comme l'individualité biologique est la présence limitée et limitative, dont nullement notre pensée n'intuitionne l'organisation interne, comme cependant cette organisation s'exprime dans la pensée et cette limitation se surmonte en elle, comme enfin cette pensée, à son tour, s'objective en présence et se projette en événement, de sorte que l'adventice et le réflexif sont en conditionnement mutuel — de quoi l'alternance psychique entre pensée prospective et pensée réflexive n'est que la discrimination au ralenti — on peut résumer cette constitution radicale en disant que, dans l'ordre de la pensée humaine, conscience ou connaissance sont une réflexion de la vie sur elle-même, à la fois une émergence et une projection de l'existence vitale.

12. *En quel sens cependant la connaissance se dégage de la perspective conscientielle*

Telle étant, à la racine, l'identité entre conscience et connaissance, il faut voir maintenant la différence, ce qui ne peut se faire sans quelque difficulté. Le point de vue s'affirme dans l'idée du point de vue et la conscience est perspective, c'est-à-dire perception. Elle l'est à chaque instant par la projection et la domination réflexives conjointes. La connaissance est au contraire l'oubli du point de vue et l'abolition de la perspective, du moins de façon intentionnelle. Mais il y a transition et médiation. Si la science déleste l'événement de sa charge de pensée perspectivement individualisée pour le vêtir d'une autre manière en l'engageant dans ses puissants systèmes de notions et de notations, la transformation ne se fait cependant que par degrés ; il faut bien qu'il y ait un ordre ou un milieu qui appartienne à la fois à la conscience et au savoir abstrait. D'une part, en sa structure réflexive, la conscience est à chaque instant son propre événement. Elle serait divine si, à chaque instant aussi, elle ne se

perdait. Il est de sa nature de lumière humaine, vacillante, peut-être abolie à l'instant suivant, de ne pouvoir, à cet instant, quand il est, que se retrouver réflexivement. Il n'y a donc pas en elle que des dominations réflexives de curiosité ou d'orgueil, si l'on veut, des actes délibérés de réflexion : il y a, comme nous le verrons mieux ultérieurement, un permanent dépassement réflexif, selon lequel l'instant conscientiel ne peut être tel qu'en étant distinctement expressif de celui qui l'a précédé, qui lui-même présentait ce caractère, et ainsi de tous régressivement. Ainsi la conscience se constitue par une temporalisation selon laquelle la réflexion se projette en un ordre sériel d'événements qui la stabilise au niveau de cet abaissement. Sans doute le temps enveloppe-t-il la domination réflexive, mais il la cache aussi ; la perspective semble s'effondrer, non absolument, puisque le temps fait lui-même perspective dans la perception mnémonique, mais du moins en ce que la réflexion renonce alors à son mouvement ascensionnel. Elle le retrouvera, elle peut le retrouver à chaque instant. Et même c'est parce que, en sa continuité et son histoire, la conscience s'instaure comme réflexion renoncée et coïncide avec un déroulement sériel qu'on l'identifie trop aisément à une pensée simplement prospective et qu'on réserve, toujours à titre d'événement, le nom de réflexion pour cette réflexion retrouvée, proprement intentionnelle, qui fait la conscience réfléchie.

Nous croyons ainsi déterminer le milieu où l'on doit trouver à la fois le point d'attache et le point de déliement entre conscience et connaissance. Nous ne vivons pas dans un univers de temps pur où la conscience ne ferait que s'imposer à elle-même et contempler son devenir, et qui ne serait que musique. Les événements ne font pas que se succéder, ils s'enchaînent. Et il n'y a pas de continuité subjective qui ne s'appuie sur une continuité objective. On ne saurait trop dire si Kant dans sa déduction transcendentale fonde la continuité objective garantie par la relation causale sur la conscience, ou la conscience au contraire sur cet enchaînement objectif. Il semble plutôt que la conscience transcendentale se renvoie à elle-même, sous les espèces de la conscience empirique ou de la perception effective de l'objet, l'image de son opération. Nous acceptons partiellement nous-mêmes ce moment kantien dans la détermination de cette structure de pensée. Mais nous l'exprimons de façon un peu différente, selon le primat d'une nature réflexive de la pensée humaine qui situe le transcendental en une expansion non pas spontanée, mais déjà prégnante de réflexivité. C'est là ce que le prochain article a pour objet de mieux faire entendre.

13. *En quel sens la réflexion fait l'événement*

Si cette proposition isolée était le verbe du réel, elle pourrait se transposer en celle-ci : *l'idée pose le réel*, formule d'idéalisme absolu. Mais on ne peut opérer cette transposition sans manquer à une psychographie exacte de l'apparence. Car, selon l'apparence, l'idée est celle d'un réel qui s'impose. Disons donc que la proposition qui donne son verbe à l'idée du réel est que, par cette idée, *le réel est posé supposé.* Et il faut entendre par là non seulement que l'efférence n'est pas isolable de l'afférence et n'a d'existence qu'en elle, mais qu'elles sont à égalité l'une et l'autre, qu'il n'y a pas à la rigueur, comme dans le transcendentalisme, une efférence plus profonde que l'afférence. De sorte qu'on ne peut parler de choc en retour, ce qui impliquerait le primat de l'efférence, ni, inversement, de ratification subjective, car on poserait alors le primat d'une empreinte. Dans la réflexion les deux mouvements, dissociables après coup, se tiennent, de telle sorte que nous ne pouvons dire : « la réflexion fait l'événement » sans supposer aussi que l'événement fait la réflexion, ou réciproquement, car la nature réflexive de la pensée est telle que l'insistance abstraite sur l'un des mouvements ne permet pas d'oublier son inverse complémentaire. Et il n'y a pas de difficulté à simultanéiser, dans le concret de l'acte, ce qui, dans l'expression discursive, ne peut se présenter que comme marches inverses, tant que l'on envisage des événements conscientiels. Mais que dire des événements naturels, lointains, hors des prises de notre perception ? Que vient faire la réflexion dans les événements de Sirius ? Il ne suffit pas de dire que ce sont encore des événements pour une perception *possible*, une conscience *possible.* Ou plutôt, s'il faut le dire, nous voudrions l'entendre avec une signification qui ne soit pas celle que donne ordinairement à ces mots l'idéalisme. Car, du fait que, dans la perception effective, le réel est posé supposé, cette supposition entraîne elle-même celle d'une multitude d'autres événements et d'autres présences qui ne s'offrent point à nous dans l'actuel événement conscientiel. De sorte que, lorsque nous pensons aux événements de Sirius, nous ne faisons que déployer abstraitement pour une conscience possible ce qui se trouve inclus dans cet infini réel supposé en notre perception actuelle, ce qui, par le jeu des solidarités et des déterminismes du monde, l'amène jusqu'à notre point de vue. Ou, plus exactement, nous concevons un tel jeu de solidarités et de déterminismes, nous concevons un enchaînement causal dont nous sommes l'aboutissant, nous exprimons ainsi en

connaissance une obscure participation cosmique qui tient à notre existence de vivant et qui fait en elle-même le mystère de la sensation.

La relation causale supplée la réflexion, et, là où il n'y a plus d'effectif point de vue, la connaissance supplée la conscience. Seulement, il est bien remarquable que la rupture est douce en ce sens que nous commençons par lier des événements les uns aux autres selon les présentations qui s'imposent à notre point de vue. Nous nous contons une histoire des choses qui tout d'abord est notre histoire parmi les choses. Et peu à peu la connaissance substitue, par l'exigence même de la relation causale, des liaisons objectives, de plus en plus lointaines ou de plus en plus subtiles, à ces liaisons constitutives d'une continuité de conscience. Nous nous orientons ainsi vers un ordre essentiel où la causalité, travaillant à son abolition, s'évanouirait dans l'intelligible, et où le temps lui-même se transcenderait dans une idée intemporelle du temps. Mais nous n'en sommes jamais là. La causalité médiatise notre point de vue conscientiel et cette vérité, objet d'une connaissance idéale. C'est pourquoi le concept de *nature* est ambigu : il tient à notre représentation, et il tient à un ordre qui la dépasse. C'est pourquoi aussi nulle analyse n'épuise la signification de la relation causale. Causalité signifie : *production de l'ordre*. Si l'on veut appronfondir cette *production*, il n'y a plus qu'une force obscure. Et il faut bien qu'il en soit ainsi puisque la connaissance, réfléchissant la vie, exprime dans l'extériorité le mystère des participations et opérations vitales. Et si l'on veut, dans la production de l'ordre, approfondir cet *ordre*, on va vers une harmonie des essences de laquelle toute causalité se serait retirée.

14. *L'ordre et la connexion des idées ne sont pas les mêmes que l'ordre et la connexion des événements*

Si le *je pense que je pense* est devenu : je pense une série d'événements qui constituent ma conscience en tant qu'elle continue d'exister (événements conscientiels), ou qui du moins la conditionnent et par conséquent encore la constituent (événements naturels), ce *je* signifie ici : liaison des existants en tant qu'existants. Mais, s'il y a un ordre des essences auquel la nature elle-même se réfère, le *je* n'a rien à faire dans cet ordre des essences, il ne contribue nullement à le constituer, il n'est pas principe de liaison. Il ne peut l'être que de la prise de conscience de ces

liaisons ou de cet ordre, dont il est au contraire tributaire et qu'il lui est seulement demandé de rechercher et d'accueillir dans la mesure où quelques fragments de cette lumière tombent jusqu'à nous. A cette condition seulement, quelque chose mérite de s'appeler *vérité*. Le principe réflexif se heurte à un autre principe, mais il est encore dans sa nature de le reconnaître. Nous aurons finalement à insister sur ce nouveau principe et à examiner son rapport à la réflexion.

15. *La réflexion ne cesse ironiquement d'affirmer, d'intercepter et de réaffirmer le réel*

Cette linéarité du connaître qui le distingue du percevoir, qui l'en délie progressivement sans que pourtant toute attache soit jamais coupée, fait aussi que le percevoir tend à se prolonger en ce dépassement horizontal, ne se situe et ne se consolide que par là et se réfère toujours à la possibilité d'un développpement causal. De sorte que la réflexion ne cesse à chaque instant d'être l'idée du point de vue, et, après avoir été une pensée qui consent au déroulement des choses et qui revêt l'événement et s'exprime en un ordre d'événements en tant que tels, peut reprendre son propre mouvement ascensionnel et redevenir cette pensée qui surmonte et se surmonte indéfiniment et qui, par déplacements du point de vue, soit au niveau même de la perception sensible, soit en des modes de percevoir plus subtils et plus intériorisés, renouvelle ses perspectives en d'inépuisables créations intellectuelles. Il se produit alors une ironie selon laquelle une perspective n'est gagnée que par la destruction d'une autre et se trouvera peut-être ruinée à son tour par un plus haut degré de perfection où reparaît sous un jour nouveau la vérité de la première pensée que l'on avait abandonnée. De ce renversement du pour au contre, de cette logique des contraires, non point abstraite, mais proprement perceptionnelle, Pascal a donné les plus beaux exemples. Notre analyse devra s'attacher plus tard au détail structurel de ce mode de connaître, très différent des « mouvements ininterrompus » et des « longues chaînes » de la raison cartésienne. Mais ici, plus proches du principe, il convient de se demander s'il faut parler d'une ironie réflexive, s'il n'est pas plus juste de dire simplement : ironie, parce que précisément c'est la réflexion qui, par nature, est la source de l'ironie. On le voit bien dès l'origine, puisque, dans le même acte radical, elle élève en abaissant, elle abaisse en élevant, elle scinde la pensée, elle fait le regard du pensant et l'événement du pensé, de sorte que la pensée n'af-

firme sa souveraineté qu'en reconnaissant sa servitude et que l'étroite lumière de la conscience — sans doute la seule chose vraiment précieuse — n'émerge du réel qu'en y demeurant encore immergée, en s'en nourrissant, et, par là même, toujours ouverte aussi à ce qui la disperse et l'obnubile.

Approfondir cette réflexivité selon laquelle, dans ce percevoir, la condition idéelle et la condition réelle se conditionnent elles-mêmes — le point de vue-regard et le point de vue-*situs* — c'est toucher au plus grave problème, et c'est en même temps porter l'ironie à son comble. L'idée, avons-nous dit, pose le réel et le pose supposé. Mais la supposition est-elle elle-même réelle ou, plus exactement, véridique ? Avons-nous raison de penser ainsi ? Décrire de cette manière l'apparence, ce n'est point encore la justifier. Nous voici donc en face d'une difficulté née de ce qu'il faut appeler *l'interception réflexive.*

Il se joue dans l'apparence un jeu étrange entre la projection réalisante et la régression idéalisante, dont l'opposition entre réalisme et idéalisme est la forme savante, mais aussi l'expression statique. Nous ne pouvons nous aviser que nous avons l'idée d'un réel sans nous demander si ce réel supposé n'était pas seulement posé par l'idée, et par conséquent seulement une apparence. C'est là précisément cette interception réflexive qui arrête l'affirmation. Mais un nouveau sursaut réflexif doit nous faire penser que l'idée d'un réel n'absorbe ce réel et ne le tient désormais pour apparence que parce qu'aussitôt se produit l'affirmation d'un autre réel moins apparent, à tout le moins possible, sinon toujours nettement déterminé. Nous impliquons l'idée du *réel* toutes les fois que nous prétendons réduire le réel à l'*idée* du réel. Et la dualité peut se renouveler indéfiniment parce que telle est la structure réflexive. Aucun des deux termes ne consent à céder la place à l'autre. Ne reconnaît-on pas ainsi qu'au cœur même du plus sérieux problème se manifeste, en un combat sans fin, l'ironie réflexive, chaque terme ressurgissant de la réduction qu'on prétend opérer en faveur de l'autre ?

Sans doute, si l'on se bornait à cette vue interne du mouvement réflexif, on pourrait observer encore que tout se passe au sein de l'apparence conscientielle, que le réel et son idée sont deux fonctions ou deux corrélatifs rigoureusement constitutifs de ce mouvement, ou plus exactement constitués par lui et n'ayant eux-mêmes aucune *réalité* hors de lui, ce qu'il faut bien admettre en ce qui concerne l'idée du réel, mais ce qui ne peut se dire du réel lui-même sans le faire irrémédiablement évanouir. De sorte que, dans cette perspective, l'idéalisme triompherait.

Mais il y a une autre perspective : l'idéalisation demeure toujours possible tant qu'on ne cherche un réel que dans l'objet représenté ou représentable comme un au-delà de l'apparence, un quelque chose derrière un voile qui est encore à déchirer, mais toujours situé dans le sens d'une orientation prospective de la pensée. L'erreur est précisément d'envisager prospectivement la réflexion au lieu de l'envisager réflexivement. L'erreur est de croire que l'affirmation tient uniquement à un mouvement de cette pensée prospective toujours ressurgissante, mais aussi toujours offerte aux critiques, aux destructions, aux interceptions de la pensée réflexive. Si le fait ou le besoin d'affirmer appartient en effet au regard en avant, nous croyons au contraire que le droit d'affirmer ne se trouve garanti que par la pensée réflexive, non seulement parce qu'elle s'affirme elle-même, mais parce qu'elle s'affirme comme ne s'épuisant pas dans son pouvoir d idéalisation, mais faisant, dans son acte même et à la racine de cet acte, l'aveu d'une opacité interne et d'une résistante limite. C'est là précisément ce que nous avons montré en envisageant tout d'abord la réflexion dans sa structure. L'interception ne peut survenir que dans son exercice et ses déterminations transitoires.

16. *C'est en reconnaissant sa limite que la conscience humaine affirme l'illimité ou Dieu et cette affirmation échappe radicalement à l'interception réflexive*

En opposition à la réalité de la limite, un autre réel se dessine, celui-ci tout intérieur et adéquat à la lumière de connaissance, et qui est proprement l'être même de la pensée. D'un point de vue strictement réflexif, l'idée de Dieu n'est autre que l'idée de la limite dépassée. Mais l'argument ontologique se retournerait contre lui-même si l'ombre n'était reconnue. Il nous faut avouer que nous demeurons attachés à la limitation du point de vue, et que « nous ne sommes pas à nous-mêmes notre lumière ». Hors de quoi, l'affirmation de la réalité de l'idéal ou de l'absolue grandeur de la pensée ne serait que l'affirmation d'une idéalité de connaissance en laquelle s'évanouit tout réel, y compris la conscience individuelle dont on ne voit même plus la possibilité de dire qu'elle n'est qu'une ombre. Et certes elle est une ombre, mais aussi un mouvement vers la lumière. Et elle existe de cette même existence ambiguë qui caractérise la nature réflexive de la pensée humaine : ni toute obscurité, ni toute lumière, ni rien, ni absorbée en ce qui est tout. L'expérience réflexive et le heurt

à notre propre limite nous interdisent de penser que nous produisons l'idée de Dieu, puisque cette idée, par sa grandeur même, nous égale à presque rien et nous supprime presque. C'est au contraire par la présence en nous de l'infini que nous reconnaissons notre finitude et la nions idéellement selon le mouvement réflexif, sans la supprimer réellement. Et c'est par cette résistante limite — presque rien, mais quelque chose — que nous sommes obligés d'aliéner — autre mode de projection réflexive — ce qui conditionne le plus intimement le mouvement de notre pensée et de ne nous voir conscients qu'en fonction de cette altérité. La réflexion nous donne d'affirmer cet absolu de la pensée et même de concevoir l'absolu de l'être comme étant l'absolu de la pensée. Mais elle ne nous donne pas de pénétrer en cette intériorité. Elle marque au contraire l'écart entre elle et nous, et elle l'imite dans la disjonction, selon cet état d'inadéquation qui fait la conscience humaine et selon ce mouvement de la vie et du verbe perpétuellement en quête l'un de l'autre.

Si la réflexion intercepte la réalité qu'elle pose, par cela même qu'elle a conscience de la poser, cette ironie ne paraît encore jouer ici et avoir prise sur l'affirmation ontologique fondamentale que parce que l'on transpose illusoirement l'objectivité absolue de notre fond subjectif en une objectivité encore imaginable, comme si l'infini était lui-même une représentation enfermée dans les limites de notre individualité consciente, dont il conviendrait toujours de se demander si quelque objet réel lui correspond. Mais, au sens où l'on entendrait ainsi *l'idée* de Dieu comme une représentation limitée, comme une idée « représentative », il est rigoureusement exact de dire avec Malebranche qu'il n'y a pas d'idée de Dieu. Ou, si l'on veut, l'idée est *réflexive*, non représentative : elle est la réflexion prenant conscience de son pouvoir de tout surmonter et de son contact perpétuel, bien que tangentiel, entre la limite et l'illimité. L'interception ne peut être ici que l'œuvre d'une réflexion engagée dans l'imagination. On suppose que l'objet est encore un objet projeté, qui procède du recul réflexif, alors qu'il s'agit d'un infini dont la subjectivité ne peut être pensée qu'objective, puisqu'elle se trouve aussitôt affranchie de la limitation de notre point de vue. Et l'on croit qu'entre l'affirmation de l'objet et l'objet affirmé, il peut y avoir encore interposition et, par là même, incertitude sur la réalité de cet objet, alors que notre conscience individuelle est la seule ombre qui puisse faire interposition. On oublie que cette ombre n'a elle-même quelque consistance que par ce fond subjectif qui la dépasse et qui se pose invinciblement comme objet.

Seulement, pour que la conviction singulière accompagne l'affirmation primordiale du Sujet-Objet humainement médiatisée par notre conscience individuelle, il faut, au lieu de braquer la pensée sur l'objet physique, se détacher de tout ce qui masque cette affirmation et qui l'écrase, c'est-à-dire procéder à l'effacement d'une projection dans l'imaginable, faire pâlir la réalité sensible en mettant en œuvre une méthode qui n'est plus exclusivement celle de la réflexion philosophique. En quoi le Dieu de l'intellection, affirmable en droit, n'est jamais vécu, et cru, et profondément affirmé que s'il rejoint, en une prospection plus haute et purifiée, le Dieu des spirituels (1).

Si la réflexion est humainement principe, elle vient ici de toucher au Principe du principe. Et l'on peut tenter de résumer ce qui vient d'être dit à cet égard en une langue aussi dépouillée et aussi strictement psychonoématique que possible.

La réflexion relie la limite à l'illimité. Elle affirme et notre condition inférieure et notre condition supérieure de pensée consciente. Cette pensée consciente est, sous une multitude de formes différentes, projection réflexive. Elle l'est aux deux extrêmes, dans l'affirmation même de ses conditions inverses :

1° En tant que la projection réflexive s'accentue sur la limite, elle affirme l'obstacle ou la matérialité et elle l'exprime et lui donne mille visages, selon la science, ou selon le point de vue, dans l'extériorité imaginable. Mais en même temps, avec la limite affirmée, la pensée est déjà là, projetée, mais immobilisée dans le *à distance* : il faut que le détachement réflexif s'exprime dans le sensible.

2° En tant que la projection réflexive s'accentue sur l'illimité, il en va tout autrement. Car le mot *projection* ne doit pas nous induire en erreur. Il ne s'agit plus du détachement réflexif s'exprimant dans une prospection liée au sensible et à l'imaginable. L'objectivation est tout autre et ne se fait que par un second degré de réflexion. La réflexion réfléchit le détachement qui la rend affirmative de quoi que ce soit. Elle peut être récapitulative de tous ses détachements, de toutes ses réitérations, de tous les degrés de son mouvement ascensionnel : cela va à l'infini. Mais cette *énumération* n'est point indispensable, car il suffit de réfléchir sur un seul acte de détachement pour recon-

(1) On sait avec quelle ampleur, quelle pénétration, quel sentiment exact des *apories* et des certitudes avouées ou implicites, Maurice Blondel a examiné sous ses différents aspects le problème de Dieu. Larges avenues convergentes, ouvertes à travers le penser, l'être et l'agir, très différentes, du moins en apparence et en grandeur, de notre petite voie rocailleuse — réflexive.

naître que l'infini est déjà là, que la limite est dépassée dès qu'on l'affirme. C'est cette prise de conscience d'une grandeur illimitée, qui, sans projection imaginative et extériorisante, est aussitôt affirmative d'objectivité, simplement parce que tout le reste s'apetisse, et parce que, ainsi, en opposition à toute limite, à toute expression de la limite en projection et prospection sensibles, la pensée s'affirme en sa grandeur dépouillée. Et il faut bien encore, mais avec une inversion de sens, appeler projection réflexive, projection en intériorité et en supériorité, le résultat de ce second degré de la réflexion. Mais, faute de reconnaître le degré — la différence semble mince parce qu'elle est ascétique — on risque de demeurer dans l'équivoque panthéistique : « Deus sive natura », ou bien de croire qu'il n'y a de réel consistant que l'inférieur, et tout va tombant à l'illusion matérialiste.

17. *La réflexion s'oppose à elle-même, comme principe du savoir, une implication spécifiquement noétique*

Nous estimerions avoir suffisamment exposé le principe d'une psychonoématique en éprouvant ce principe au contact des problèmes qui surgissent de la seule tentative que l'on fait pour l'exprimer exactement, si la réflexion ne passait la réflexion. Nous venons de l'apercevoir de façon suffisante et assez précise en allant au Principe du principe, ce qui accroît la certitude que doit avoir la réflexion qu'elle n'est que principe humain. Mais une autre forme de dépassement s'est manifestée, et par là même un autre principe s'est dessiné au cours de notre recherche, sur lesquels nous ne pouvions encore insister. Qui que je sois personnellement, et le problème de mon essence particulière se trouvant pour le moment réservé, nous avons dit en effet qu'il y avait une essence ingénérable du *avoir conscience*, et nous avons dit aussi qu'il en allait de même du *connaître*. Il y a là ingénérabilité, et l'essence ne peut que se retrouver réflexivement, la conscience et la connaissance n'offrent prise à l'analyse que parce que, désormais soumises à l'événement, elles se dégradent en structure. C'est à ce niveau humain qu'il appartient à la réflexion de faire être la pensée. D'autre part, nous avons observé que la pensée — conscience ou connaissance — se trouvait ordonnée à l'intelligible, c'est-à-dire précisément à un ordre essentiel qu'il n'appartient nullement à la réflexion, encore moins à un élan prospectif de produire de façon autonome, puisque c'est au contraire dans cette direction que nous regar-

dons déjà à travers tous nos empêchements, et puisque nous ne serions nullement pensants si nous n'étions un tel regard. Mais comment pourrions-nous viser ce que nous ne voyons jamais à plein, comment pourrions-nous chercher une harmonie intelligible qui nous dépasse si, par ce dépassement même, elle nous était totalement étrangère ? Il faut bien qu'elle nous soit présente en quelque manière, sous une forme réduite, comme un germe que nous ne faisons pas, que nous pouvons seulement cultiver, comme une empreinte qui nous marque et nous fait esprit. Une intelligibilité, tout entière présente et cependant non déployée, resserrée à l'extrême au contraire, qui nullement ne rassasie notre désir de contemplation, qui réclame le déploiement, et qui, dans cette chute discursive, ne livre que très peu d'elle-même, cela peut se nommer *implication noétique*. Et il s'en faut bien que ce soit là une pure hypothèse, puisque, par son recul et ses déblaiements, la réflexion nous ouvre à cette lumière et puisqu'à travers nos tâtonnements conceptuels, nous sentons parfois le *lien*, non un lien créé, mais un lien découvert. Bien plus, nous faisons, sous la forme la plus directe et prospective en apparence, l'expérience de l'implication noétique en tant que telle, puisque la perception — en cette trame toute actuelle de relations logiques et géométriques, qui occupera longuement notre analyse — est déjà cette implication, mais enrobée dans le sensible. Et la réflexion, qui ne cesse de demeurer pour nous le principe liant, nous permet de concevoir sans trop de peine le lien entre des termes dont elle n'est pas le principe : d'une part le lien entre l'implication noétique et le principe absolu ; d'autre part le lien entre l'implication noétique et l'implication vitale. Seulement la nécessité de dépasser, fût-ce par une exigence de la réflexion, l'étroite sphère du réflexif qui donne la certitude, ne permet plus, à cette dernière étape, que des suggestions raisonnables sans doute et en accord avec notre ébauche d'une philosophie de la réflexion, des suggestions qui apportent des satisfactions intellectuelles, mais qui comportent aussi une part d'aventure, et qui n'autorisent pas à identifier ces satisfactions à une véritable certitude réflexive.

18. *En quel sens le mouvement réflexif révèle que Dieu-Sujet est aussi, à titre d'Objet, source de lumière*

Tout d'abord, en ce qui concerne la première liaison à établir, il nous importe peu que l'on s'étonne de la naïveté que nous avons, en plein climat de XXe siècle, de trouver notre inspiration

dans les arguments traditionnels par l'idée d'infini et par les vérités éternelles. En ce qui concerne le premier de ces arguments, nous pensons d'abord n'avoir dépassé la réflexion que par la réflexion, n'avoir fait qu'aller jusqu'au bout du mouvement réflexif, et par conséquent, n'avoir pas abandonné le domaine des certitudes rigoureuses en déterminant une structure qui n'est à la rigueur ni l'argument ontologique, ni l'argument par l'origine de l'idée parfaite, mais qui les tient ensemble et qui efface leur différence.

Par contre, la preuve par les vérités éternelles laisse, croyons-nous, subsister, sous sa forme traditionnelle et à cause de ce pluriel, quelque incertitude. Nous ne saurions dire en effet si Dieu est le lieu des vérités ou des Idées, s'il porte en lui un monde intelligible, ou s'il est en lui-même au delà de cet intelligible, déjà si haut cependant, si au delà de nous-mêmes. Et, encore que nous devions apporter ultérieurement quelques précisions à cet égard, nous préférons, pour le moment, dire de façon indistincte, qu'il est la source de la lumière. Or, si l'argument réflexif nous élève au principe absolu, il nous donne bien un Dieu certain, mais un Dieu vide : le fond subjectif est aveuglement affirmé objet par la nécessité même d'une projection réflexive toute intérieure à elle-même. Mais Dieu rejoint Dieu, la pauvreté, relative à une réflexion épuisante et brisante quant à l'imaginable, rejoint la richesse — une richesse noétique — encore que l'harmonie intelligible soit en elle-même ineffable, si l'on reconnaît en cet objet la source d'une lumière dont quelques rayons viennent jusqu'à nous. Et l'on est engagé à ce rapprochement par la nature réflexive d'une pensée disjointe, d'une pensée qui est par essence affirmation du vrai, et qui pourtant ne le conquiert que progressivement, par reculs et par détours, sans que jamais nous tirions parfaitement au clair l'éclosion et l'organisation des idées dans une conscience. De sorte que, s'avisant du principe qui est à l'origine de la régression réflexive, s'avisant d'une certaine passivité supérieure de l'esprit à l'égard de la lumière, qui suppose aussi un principe de la lumière, on est engagé à concevoir que ce qui se cherche en nous est en soi, ce qui est disjoint en nous est conjoint en soi et que l'Indépassable et la Source de lumière ne sont qu'un seul principe et un seul Dieu. Ainsi pouvons-nous, bien qu'encore de façon très voilée, attribuer une certaine *quiddité* noétique à la *quoddité* divine. Et, comme enfin la lumière nous est présente par ce contact tangentiel que nous appelons l'implication noétique, le lien se trouve établi, autant qu'il nous est possible de le concevoir.

19. *En quel sens la réflexion fait le lien entre l'implication vitale et l'implication noétique*

En ce qui concerne maintenant la deuxième liaison à établir, celle entre l'implication noétique et l'implication vitale, celle dont notre conscience est le lieu, nous amorcerons par le moyen d'une objection la recherche à esquisser. Est-il possible, demandera-t-on, quand il s'agit non pas de différents objets particuliers, mais de l'objectivité radicale, de proposer à la connaissance deux objets, de fonder la connaissance sur deux objets hétérogènes jusqu'à la contrariété : d'une part l'obscurité vitale, d'autre part la lumière intelligible ? Si l'on admet que la connaissance est une réflexion de la vie sur elle-même, c'est la vie qui est son objet ; elle ne peut en avoir un autre qui serait un lointain objet intelligible dont la vision substituerait à la réflexion une prospection directe, ainsi qu'on le conçoit d'ordinaire à la condition de ne pas s'embarrasser d'abord de cette réflexion de la vie sur elle-même.

Il nous suffit de répondre que la vie ne se réfléchit en connaissance que par l'immanence en nous d'une condition qui la dépasse. Elle ne serait l'objet direct du savoir que si elle s'intuitionnait, ce qui excluerait en effet tout autre objet. Alors peut-être aussi serait-elle l'intelligible. Mais elle ne s'intuitionne pas, elle se réfléchit. C'est-à-dire précisément que cette réflexion de la vie marque l'avènement en elle d'une essentialité du connaître qu'elle ne produit pas, mais qu'elle réalise seulement en une structure selon laquelle il est imposé à la pensée de ne se constituer qu'en comptant avec ses attaches, n'obtenant à cet égard qu'un détachement idéel et proprement réflexif. En quoi la réflexion n'est pas simplement un degré dans les différenciations de l'organisation vitale. En quoi également la lumière de connaissance ne vit en nous que sous la forme réduite et contrainte de l'implication noétique. Mais enfin, il se fait, au niveau même de l'humain, une coïncidence entre les deux implexes, qui d'ailleurs n'exclut pas la dualité et l'hétérogénéité. Car, précisément parce que nous ne vivons pas simplement l'implication vitale sous les espèces de l'obscurité cénesthésique, précisément parce que nous la réfléchissons en la projetant en objet, ainsi qu'il a été dit, la rencontre se fait dans cette extériorité sensible, puisqu'elle est toute pleine de relations, puisque l'implication noétique est en elle, et que c'est là, en l'affirmation de cet unique objet dont on oublie les secrètes hétérogénéités, que l'esprit s'éveille. Ensuite seulement nous regardons plus haut. L'implication vitale a la

réalité sans avoir en elle-même l'objectivité noétique. Elle ne se déploie en connaissance et ne se prend pour objet qu'en se voyant autre qu'elle-même, extérieure à soi. Et, réciproquement, l'implication noétique n'est existante que d'une existence germinale, immanente à certains vivants, qui les constitue esprit. Mais elle ne se déploie que selon une objectivité idéale qui nous éloigne de la réalité sensible et nous oriente vers un ordre intelligible dont nous n'obtenons que des imitations ou des parcelles. La nature réflexive de notre conscience et de notre mode de penser relie les extrêmes en les maintenant hétérogènes. Ce qui devrait être intimité n'est plus que correspondance dans l'opposition, bien que l'essence et l'existence de la pensée ne cessent de chercher à se joindre. Par là, le jeu spéculaire qui s'observe à l'intérieur du sentiment se retrouve encore dans les développements de la connaissance les plus détachés de l'affectivité et des complexités de la vie intérieure. Lorsque Malebranche substitue à l'exemplarisme statique la doctrine de l'étendue intelligible, lorsqu'il dit que Dieu touche notre esprit de son étendue intelligible, peut-être désigne-t-il ce même contact spirituel que nous faisons intervenir ici en l'appelant implication noétique. Mais, s'il est vrai qu'il faut étendre la loi de réverbération au delà de la conscience et la voir jouer à travers toutes les formes de connaissance et jusqu'entre ses pôles extrêmes du vital et du noétique, on peut reprocher à Malebranche d'avoir trop séparé l'une de l'autre la connaissance par idée et la connaissance par sentiment et trop étroitement limité l'intelligible à l'ordre géométrique. Il reste qu'entre le sensible et l'intelligible une imperméabilité subsiste toujours. Ils peuvent bien coïncider et se mêler comme dans la perception des objets extérieurs, et cette perception peut bien attacher indissolublement la sensation et le jugement l'un à l'autre, leur différence persiste en ce rapprochement lui-même, ne faisant que reproduire en l'une de leurs médiations la différence fondamentale que nous avons tenté de faire apercevoir entre ces deux formes d'implication.

Résumons en quelques mots le caractère absolument incomparable de la relation réflexive de connaissance : tout se passe comme si la pensée disait à la vie : je ne suis autre que toi-même, et cependant je ne te ressemble pas. Il m'a fallu chercher bien loin de toi de quoi t'exprimer. Et en t'exprimant, je te dépasse et même je t'abandonne à ton obscurité.

TROISIÈME PARTIE

PSYCHONOÉMATIQUE

SEUIL

Cette longue analyse s'efforce de retrouver le Principe comme structure fondamentale sous la diversité de quatre noèmes : Perception externe, Perception interne, Perception intellectuelle et Perception spirituelle. Nous présentons comme *détails*, et en typographie différente du texte principal, certaines parties plus subtiles et minutieuses de cette analyse, où le lecteur pourrait craindre de « perdre le fil » et qu'il lui est loisible de passer, encore que bien souvent le détail enferme l'essentiel.

Nous appelons respectivement les trois premiers noèmes : *Image de l'objet*, *Image de soi*, *Image de la lumière*, et nous donnons ces titres aux études qui leur correspondent. Il ne faut pas entendre ici par *image*, ainsi que le faisait l'ancienne psychologie, l'empreinte laissée en nous par les choses, mais une variété de ce symbolisme concret qui constitue la conscience en son actuelle structure. Qu'il s'agisse en effet de l'objet sensible, ou de notre propre intimité, ou de l'intelligible auquel nous aspirons et dont nous obtenons quelques parcelles, il y a un permanent « à distance » entre l'affirmation et l'affirmé : la présentation conscientielle se réfère toujours à une réalité plus profonde. Mais, si l'interposition perd de son épaisseur, si les perceptions spirituelles nous font pénétrer plus avant dans le réel, si la pensée et la vie sont alors moins éloignées de leur unité essentielle, il convient d'appeler *Nuit* ce dernier noème, car, jugée d'en bas, la lumière nouvelle qui commence à poindre est malaisément reconnue, l'image désirée, identique alors à la réalité, est pressentie plus que contemplée, les chemins de l'esprit ont quelque chose de nocturne, et déjà la simple perception morale, en affirmant le devoir, présente un élément d'invisibilité. Le terme par lequel nous désignons ce genre de perception nous sert aussi, non sans quelque ironie, à désigner l'indigente analyse que nous en esquissons, qui voudrait faire entrevoir en outre la synthèse totalisante.

Chapitre Premier

IMAGE DE L'OBJET

(perception extérieure)

I. — L'analogie fondamentale

1. *La sensation est la mort du temps*

Il faut entendre par là que la sensation n'a nul besoin du durer pour être ce qu'elle est. Elle se produit dans l'instant de conscience et cet instant évanouissant lui suffit pour être ce qu'elle est : ce bleu du ciel, ce rouge d'un toit, ce cri d'oiseau — encore qu'en durant, elle s'enrichisse d'elle-même et de nos pensées successives ; mais alors elle devient perception. Dire quelle est la durée de θ ou de ce plus petit instant conscientiel, cela n'appartient pas à la conscience, puisque celle-ci ne l'évalue que selon l'apparence qui la constitue, par référence au moment durable, nullement par mesure. Seul le détour de l'analyse scientifique et la mise en œuvre de procédés expérimentaux peut tenter d'apporter une réponse à cet égard. Il faut alors établir une correspondance entre le temps conscientiel et le temps géométrique. Et comme dans le train de l'existence, nous ne nous passons pas de faire correspondre à nos évaluations qualitatives un temps mesurable, cette correspondance entre le temps vécu et le temps géométrique, entre l'ordre de l'apparence et l'ordre des relations, s'intègre elle-même à la conscience envisagée comme apparence ou perception. Alors on peut considérer l'instant θ comme concentrant en lui de plus élémentaires impressions, telles que vibrations, chocs, rémanences rétiniennes. C'est là l'expression sans durée d'un infra-temps, la sommation d'infinitésimaux d'un autre ordre, la plus fugitive image d'éternité (1).

(1) Tout est plus complexe que nous ne pouvons le dire ici. Dans le domaine des sons, si la sensation se prolonge, elle se modifie perceptionnellement ; si elle est trop brève, elle change de qualité : à l'impression sonore se substitue celle d'un éclatement.

2. *Par le temps, la pensée s'exprime dans le devenir, s'y soumet et le surmonte*

Le moment de conscience est un présent durable qui simultanéise les successifs et que l'on peut tenir pour une image d'éternité moins évanouissante que la précédente. La considération des instants nous engage à tenir ce moment de conscience pour une sommation de ces instants conscientiels, mais qui, au lieu de les fondre les uns dans les autres comme le fait la sensation de ceux infra-conscients qui la composent, les laisse subsister distincts et successifs. Et il faut bien se représenter ainsi une combinaison du continu et du discontinu, hors de quoi le temps ne serait pas le temps. Nous ne prétendons nullement ici construire le continu temporel avec du discontinu, pas plus que nous ne croyons que le discontinu s'obtient par une décomposition artificielle du continu. Aucun ne s'engendre de l'autre qui se trouverait ontologiquement ou noétiquement privilégié ; mais ils s'exigent mutuellement. Et nous ne parlons point ici d'une exigence dans l'abstrait, comme semble l'entendre une logique de la relation ; nous ne cherchons pas à construire le temps comme un concept, mais à le ressaisir dans le concret du moment de conscience, comme un mode de percevoir. Ce n'est pas là d'ailleurs une perception du temps à part, puisque les instants composants sont des instants qualifiés, mais c'est une structure dont on doit rencontrer le dessin à travers cette densité qualitative elle-même. Si l'on suppose le continu, il faut introduire en lui une diversité pour que la pensée ait quelque chose à quoi se prendre et ne se trouve pas entraînée dans un devenir informe ; il faut donc un rythme ou, à tout le moins, un ordre des successifs en tant que tels. Et si l'on suppose une discontinuité pure, qui serait peut-être un autre mode de l'ineffable devenir, il faut, pour que la conscience n'aille pas à la *mens momentanea*, que cette discontinuité se trouve embrassée et surmontée et qu'elle fasse par là même une certaine continuité. Nous ne saurions dire ce qu'est en lui-même le devenir vital, continu ou discontinu, car nous ne le connaissons qu'en l'exprimant dans le temps, comme nous ne connaissons nos sensations qu'en les exprimant en perceptions. Il faut, ici et là, que la vie se réfléchisse en connaissance. Le temps, perçu dans le moment de conscience, est le devenir assumé par la pensée qui relie les successifs et unit l'un à l'autre le continu et le discontinu, que la base vitale soit l'un ou soit l'autre. Il faut donc que tout à la fois la pensée se dégage des apports du devenir et s'exprime en lui : le temps

manifeste déjà la nature réflexive de la pensée. Il symbolise l'acte qui ne cesse de se multiplier et de se ressaisir fidèle à lui-même. Il est, au dernier instant θ, la synthèse de ceux qui l'ont précédé et qui constituent le moment de conscience. Et de même que, dans la perception des choses extérieures, nous ne pouvons accueillir la présence offerte sans penser que d'autres présences l'environnent ou la soutiennent, qui ne se livrent pas à l'actualité de notre point de vue, de telle sorte cependant que nous ne pouvons ignorer que notre perception n'est qu'un point de vue, de même le moment de conscience s'accompagne de l'affirmation d'un temps qui le déborde : nous concevons l'en-deçà dont nous pensons que nous pouvons retrouver au moins quelques traces et nous attendons l'au-delà de notre actuelle appréhension de temporalité ; alors il est vrai, nous concevons plus que nous ne percevons, et cette prolongation imaginative et abstraite n'est plus le présent durable. Et, s'il y a possibilité de ces réveils discontinus ou de ces anticipations qui ont la saveur du souvenir ou la saveur du rêve, cela non plus n'est pas une effective expérience de temporalité.

3. *Liée au temps* *la pensée n'identifie qu'en fonction de l'altérité*

A partir de là, on peut s'orienter dans deux voies de recherche, l'une proprement psychonoématique, l'autre plus exclusivement structurelle.

Dans le premier point de vue, il convient de mettre en rapport la perception de temporalité dans la même conscience avec la loi logique de l'identité. Nous pouvons bien poser *in abstracto* la notion d'identité. Mais ce que nous pensons et opérons au cours de nos pensées successives, ce sont des identifications ; une matière conceptuelle plus ou moins élaborée s'offre au schème A est B, A est C, B est C, qui se retrouve dans tous nos mouvements logiques, et qui laisse subsister une diversité partielle des termes reliés, hors de quoi l'identité n'aurait elle-même ni fécondité, ni même signification. Or ce schème de toute pensée raisonnante, qui peut se répéter en « longues chaînes de raisons », est déjà lui-même le déploiement du simple jugement d'identité : A est A, et n'en diffère pas en nature. Car précisément la temporalité est si profondément empreinte dans la pensée humaine que nous ne pouvons affirmer cette identité qu'en fonction d'une altérité qui dédouble cet *Un* et l'exprime en deux instants, B et C, pour le faire triompher à nouveau. C'est le même acte qui engendre la relation de temporalité sur la base du devenir et la

relation d'identité comme domination d'une altérité toujours renouvelée, à la fois la conscience et la connaissance. Seulement, tandis que le moment de conscience, en sa relation concrète et vécue, demeure étroit et limité, le pouvoir des signes donne à la connaissance une extension et une complexité indéfinies où l'on oublie l'existence conscientielle qui cependant la soutient et la porte, encore que la simultanéité des successifs aille se perdant à mesure que nos raisonnements se prolongent et avancent. C'est à la racine seulement que l'on peut apercevoir, en sa nature réflexive, cette source commune de la conscience et de la connaissance. Il fallait amorcer ici la psychonoématique de la perception intellectuelle qu'il conviendra de développer ultérieurement.

4. *Au sein du moment de conscience, la tension qui fait le sentiment de présence et la diversité des instants qui fait le sentiment de passage sont solidaires mais varient en raison inverse*

A mesure que les successifs s'intègrent à l'unité dynamique qui constitue le moment, à mesure aussi ils se perdent et vont s'effaçant. De sorte que la puissance d'appréhension qui les simultanéise dépend de deux fonctions inverses, l'une et l'autre constitutives de notre sentiment du temps. D'une part, ce moment se fait avec le temps, et, d'autre part, il se défait avec le temps. D'une part, plus nombreux sont les instants successifs, plus vaste est leur appréhension simultanée. Mais, d'autre part, plus ces instants sont nombreux, plus ils tendent à s'évanouir en proportion de leur éloignement du dernier instant, et par là même à échapper à la synthèse. Soit donc le moment de conscience T ; il faudra distinguer en lui une intensité de présence d'autant plus vive que l'événement est plus proche de l'instant terminal, et un sentiment de passage d'autant plus riche que les instants composants sont plus nombreux. Or il s'en faut bien que l'intensité de présence soit toujours la même pour un même temps mesurable : la minute peut être longue et l'heure peut être brève. Nous n'avons point à examiner ici les composants tendantiels de ce genre d'impressions. Mais, loin que par leur subjectivité ces impressions nous semblent négligeables, nous les tenons au contraire pour essentielles et proprement constitutives de l'apparence conscientielle. Il semble que la tension de conscience varie et rende plus ou moins aisée et puissante la récollection des successifs en un même présent et en une même présence, encore que toujours doive subsister le sentiment inverse

que cela est multiple et que cela passe. On pourrait, dans l'attente des mesures désirables, mais combien difficiles à établir, préconcevoir, à tout le moins, une fonction de tension et une fonction de discontinuité, l'une λ, l'autre δ, telles que $T = \delta\lambda$, ou, en supposant arbitrairement une unité du moment de conscience, $\delta = \frac{1}{\lambda}$ où l'on voit que, toutes choses égales d'ailleurs, la croissance des discontinus affaiblit l'effet de présence de la tension (1). Le sentiment de l'événement ou des événements qui passent devient alors prédominant. Mais encore ne peut-on parler ainsi que parce que la tension subsiste à quelque degré, qui fait persister le moment de conscience tout en laissant s'effacer insensiblement les premiers instants. Lorsque la pluralité des discontinus excède le pouvoir de la tension, le sentiment de passage s'évanouit lui-même, et le passage devient passé. C'est par une autre forme de tension que certaines images se réveillant, un vaste hiatus de discontinuité se trouve surmonté et que le rattachement du passé au présent, qui s'opère dans le souvenir, engendre le sentiment de passé qui caractérise la perception mnémonique, mais qui nous semble parfois appartenir encore au moment de conscience parce que le sentiment de passage ne se défait que par degrés. Là cependant où le souvenir est le plus parfait, nous voyons bien qu'il surgit isolément, comme un rêve, et en quelque sorte intemporellement, mais en une présence de temps contracté et qu'il récapitule. Dans une psychologie du premier degré, de multiples problèmes peuvent se poser au sujet de la mémoire, dont il n'est pas sûr que tous aient un sens bien précis. Une psychologie du second degré doit oublier ces difficultés et, ne voyant partout que la pensée soumise au temps, et le dominant, elle se borne à confronter et ordonner les aspects de ces degrés et de ces combinaisons de tension et de distension qui forment la conscience, laquelle demeure toujours la même dans la perception de temporalité ou dans la perception mnémonique, encore que les circonstances de la domination réflexive ne soient pas les mêmes.

5. *Le moment de conscience dépend à la fois de la tension vitale et de l'acte réflexif qui la prolonge et l'exprime en une hétérogénéité radicale*

Une difficulté surgit sous une forme assez précise et spéciale que l'analyse psychographique de la perception avait fait appa-

(1) Nous venons de faire intervenir déjà cette tension sous une autre forme à propos de l'instant de sensation θ.

raître sous sa forme la plus générale. Nous nous étions demandé comment dans la perception le jugement et la sensation peuvent être ensemble, comment, dans une perspective dualiste qui distingue entre vivre et penser jusqu'à les opposer parfois, il est possible d'échapper à l'extrincésisme d'une activité judicative qui informe du dehors la diversité sensible et de maintenir au contraire la notion fondamentale d'implication ; comment, inversement, dans cette perspective d'implication, où l'on voit en quelque sorte la pensée émerger de la vie, il est possible de maintenir le dualisme entre pensée et vitalité. Notre étude du principe réflexif nous a permis déjà de reconnaître en quel sens la pensée est à la fois même et autre que la vie, précisément parce qu'elle en est le verbe, mais de telle sorte qu'une faille subsiste toujours entre elles, qui tient à cette nature réflexive de la connaissance humaine. Maintenant, c'est la même difficulté que nous rencontrons sous une forme particulière dans la perception constitutive du moment de conscience. On se demande en effet comment peuvent se concilier, d'une part, la perspective psychonoématique qui fait dépendre la synthèse de temporalisation d'un acte de pensée qui tout à la fois se détache du devenir et s'exprime en lui, et d'autre part, la perspective structurelle qui fait dépendre l'intégration des successifs d'une activité de tension qui semble elle-même se rattacher à la vie plutôt qu'au jugement.

Dans le premier point de vue, la conscience se présente plutôt comme constituante, tandis que dans le second, elle se présente plutôt comme constituée, de sorte qu'il semble qu'il faille choisir entre l'un ou l'autre. Nous croyons au contraire qu'il ne faut pas choisir, mais accepter de parler deux langues, car cette hétérogénéité et cet apparent disparate sont l'expression exacte de la réflexivité de la pensée humaine, de l'inadéquation de son existence à son essence, de sa souveraineté persistante en son état de servitude relative. Selon l'essence, le temps semble se constituer par elle, comme s'il dépendait d'un acte qui lui fait dominer les successifs ; mais on ne peut aller au bout de cette perspective, car cette domination n'a de sens que parce que la pensée est soumise au temps qu'elle constitue et qu'il est de l'essence du temps d'être à la fois ce qui s'impose à la pensée et ce qu'elle ne cesse de surmonter. Et, selon l'existence, il est bien vrai que la conscience ne s'éveille pas en fait et ne subsiste pas par le pouvoir de la conscience, mais qu'elle est dépendante, dans son apparition, ses degrés de concentration, de torpeur ou de dispersion, d'une activité de tension qui la constitue plus qu'elle ne la constitue. Toutefois, comme au stade psychologique qu'on

appelle attention ou réflexion, cette activité vitale de tension se prolonge en un sentiment de tension qui semble s'entretenir de lui-même, comme il est certain du moins que la pensée est plus proche de se reconquérir et de réaliser son essence et qu'elle domine idéellement ce dont elle procède réellement, cette perspective de dépendance n'est pas moins incomplète que celle de domination, et elle l'appelle comme son prolongement et son complément indispensables. Et les deux aspects se tiennent, puisqu'il est de l'essence de la pensée dégradée en structure, c'est-à-dire de l'essence de la pensée humaine, de réfléchir les conditions obscures de son avènement. En quoi la perspective structurelle se réintègre elle-même dans la perspective psycho-noématique.

6. *Que l'on prenne pour condition de la conscience, son obscurité existentielle ou sa lumière essentielle la condition se réfléchit*

En ce qui vient d'être dit, on doit reconnaître un cas privilégié du problème du conditionnement, précisément parce qu'il s'agit du temps. Affirmer que la pensée est de nature réflexive, ce n'est nullement prétendre que l'homme réfléchit sans trêve et que ses notions ou ses expériences fondamentales se constituent dès la première enfance par une réflexion délibérée, ce qui serait manifestement une absurdité. A cet égard, encore qu'il y ait dans la conscience enfantine des moments de surprise et d'attention, et même de courts éveils de réflexion, un associationisme selon lequel la mise en place se ferait, au cours de présentations adventices, par tâtonnements et recoupements, est plus vrai qu'une doctrine qui prêterait à l'enfant d'ingénieux raisonnements et un talent d'expérimentateur. Il faut éviter d'attribuer trop tôt à l'esprit ce qui n'est encore que de la nature. Et il est bien évident que nous ne réfléchissons pas délibérément sur le devenir comme sur un objet donné pour le métamorphoser en temporalité. En situant à l'origine une activité de tension qui n'est point encore la réflexion, bien qu'elle se prolonge et s'exprime en elle, nous montrons au contraire que la nature commence ce qu'achève l'esprit, et qu'en ce mouvement perpétuel d'intégrations et de différenciations qui sont la loi de la conscience, le conditionnement réciproque impose de dualiser cette continuité d'épanouissement qui, selon le temps, fait surgir la conscience de l'existence vitale. En disant que la condition se réfléchit, nous l'avons entendu de l'ensemble des conditions

inférieures et obscures qui amènent la pensée à l'existence. Et c'est là l'apparente vérité de l'empirisme, mais qui n'est point toute la vérité. Car, réciproquement, en tant qu'elle se réfléchissent et qu'elles deviennent objet de connaissance, ces conditions sont elles-mêmes dépendantes d'un conditionnement supérieur tel, par exemple, que le temps n'est ce qu'il est qu'en ne cessant de se surmonter réflexivement, manifestant ainsi cette essence de la pensée qui consiste à reprendre et assumer ce dont elle procède existentiellement, de sorte qu'au total rien ne serait tel qu'il est sans cette réciprocité entre le conditionnement inférieur ou existentiel et le conditionnement supérieur ou essentiel.

7. *Le temps et la distance symbolisent l'un avec l'autre*

De même que le moment de conscience se constitue comme une perspective de temporalité où la présence des instants s'affaiblit à mesure qu'ils croissent, de même la distance, en tant qu'elle s'exprime comme une présence sensible, telle une route qui s'allonge devant nous, une plaine presque dénuée d'accidents de terrain et plus parfaitement la surface de la mer, peut se découper en bandes horizontales dont la projection frontale ou la grandeur sensible diminue à mesure que croît cette distance. Le temps et la distance se résorbent en progressant. Mais de quel temps et de quelle distance parlons-nous ? sinon de ceux qui s'offrent à la perception, non point évidemment de l'intervalle physique ou du temps géométrique qui, en tant que relations objectives ont une existence, à tout le moins une existence logique, indépendante du *situs* du sujet percevant. Or, s'il s'agit d'un temps et d'une étendue perceptibles, l'effet de perspective, ici et là, n'est pas exactement celui que nous venons de dire. Car nous n'avons considéré, par une sorte d'abstraction, qu'un aspect des choses, celui qui demeure le plus proche de la base vitale et que l'action de la pensée ne compense pas. Le devenir en progressant intègre la discontinuité des phases qui le constituent ou, si l'on veut parler déjà selon le temps, les instants. De sorte que, les enveloppant et les cachant peu à peu, il offre de moins en moins de prise à la synthèse d'appréhension qui contrebalance cependant cet évanouissement dans d'étroites limites. C'est précisément cette simultanéisation que la psychonoématique nous a représentée comme étant l'action propre de la pensée qui, en se détachant, pour l'étreindre, d'une portion du devenir, constitue le moment de

conscience ou la perception de temporalité. Ainsi le sentiment de présence compense en quelque mesure le sentiment de passage pour constituer un sentiment de durée. Semblablement, en la présence de distance, cette présence nue, telle que nous l'avons définie, et aussi indépendante que possible de toute autre, l'éloignement qui s'exprime dans la sensation, s'y exprime d'autant moins qu'il progresse. Mais cette décroissante croissance, telle qu'elle peut se schématiser en projection frontale, n'aurait pas de signification et ne suffirait pas à constituer une perception si l'idée de la distance n'agissait sur la sensation pour lui donner un sens et ne compensait la réduction sensible par une imagination amplifiante. Ce n'est pas, si nous examinons dans la plaine de minces bandes de terrain éloignées, scandées par de minimes accidents du sol, qu'en chacune, à supposer qu'elles soient toutes égales, la puissance de l'idée vienne amplifier et compenser cette résorption progressive avec l'éloignement, au point que l'égalité se rétablisse dans notre perception. Car lorsque nous sommes ainsi attentifs séparément à ces différentes zones, nous décomposons l'unité du spectacle nous nous attachons trop au sensible, l'imagination faiblit, et l'idée de distance n'intervient que pour nous faire reconnaître *abstraitement* que cette zone exiguë doit être un grand intervalle. Mais il faut voir l'effet d'ensemble. Alors, dans l'unité de perspective, les faibles grandeurs sensibles contribuent à nous faire affirmer une grande profondeur par cette puissance d'imaginer qui étend aux lointains eux-mêmes la présence de distance. Ainsi le temps et la distance jouent sur eux-mêmes, l'un pour se faire oublier, l'autre pour se résorber sensiblement à mesure qu'ils croissent. Mais aussi la pensée tend à retenir et à maintenir ce qui fuit. Hors de quoi il n'y aurait que sensations évanouissantes ou dénuées de sens. Seule une science ébauchée et des relations de mesure donnent signification et sans doute aussi existence au temps géométrique et à l'éloignement physique. Mais le temps et la distance effectivement perçus que nous leur faisons correspondre sont l'idée même du temps et de la distance qui se réfléchissent sensiblement. Et il y a dans le moment de conscience un *spectacle* de temporalité, comme il y a dans la profondeur un *dynamisme* sous-jacent de temporalité.

8. *Bien que la vie ne cesse de récapituler les successifs, ceux-ci, au regard de la conscience, se délient insensiblement, de sorte que le temps perceptible se perd en avançant*

Bien qu'il soit légitime de parler comme on le fait d'un passé lointain, l'analogie que nous venons d'établir entre la présence de temporalité et cette présence de distance en quoi consiste la profondeur, ne concerne que le moment de conscience, lequel est sans rétrospection, puisqu'il s'agit au contraire de la simultanéité des successifs. Et il faut bien observer que la conscience du passage ne consiste nullement en un retournement vers le passé qui serait déjà souvenir, lequel est formé de visions discontinues que nous relions ou approfondissons de manière incertaine, et qui sont fort différentes de cette continuité spectaculaire que nous avons trouvée et dans le moment de conscience et dans la profondeur. Et ce moment de conscience doit être envisagé tantôt comme indéfini, tantôt comme défini. Tel processus sonore, tel geste s'accomplissent perceptiblement en une seule émission de pensée, et l'on n'en peut saisir la valeur et le sens en dehors de cette unité dynamique. L'événement présente alors un commencement et une fin, et ce contenu définit un moment de conscience. Mais plus grande est l'intensité de présence, plus le passage et la diversité successive nous sont présents, ce qui est manifestement plus aisé dans le cas des événements rapides, de sorte qu'entre l'instant initial et l'instant terminal, qui ne sont séparables que selon le temps géométrique, la synthèse de temporalisation exclut la relation d'un passé distinct à un avenir distinct qui ne peuvent apparaître qu'à la rétrospection, c'est-à-dire à une réflexion seconde, non pas à cette réflexion première, constitutive de la relation temporelle. Nous avons seulement le sentiment du passage, c'est-à-dire d'avancer présentement. Et l'on s'étonnera sans doute de ce sentiment d'avancement, puisque le processus n'a sa signification que dans la synthèse qui l'appréhende simultanément, et puisque cette synthèse n'est possible qu'à l'achèvement et au dernier instant. Mais c'est précisément le propre de la structure réflexive du temps que les instants antécédents soient en quelque sorte repris et reparcourus comme étant ceux qui, par la puissance de λ, se récapitulent dans le dernier instant, et jugés comme étant ceux dont celui-ci procède. Cette reprise et cette saisie réflexive ne sont nullement une rétrospection, n'étant que l'expression noétique de l'activité vitale de tension. Or, ce qu'opère le moment défini de conscience, le moment indéfini ne cesse de l'opérer à travers les

moments définis et les contenus variables de conscience qui le diversifient. Chaque θ est ainsi récapitulatif de ceux qui le précèdent ; mais loin de s'évanouir en lui, ils conservent leur caractère de succession, et, par là même, ils se délient insensiblement de ce présent instantané, sans qu'il y ait à ce déliement de limite assignable : le temps se perd en avançant. Et pas plus qu'il n'y a, pour ce moment indéfini dont les moments composants vont pâlissant, de commencement absolu, il n'y a de temps révolu. Chaque T est un achèvement et un recommencement. La pensée y surmonte le devenir, mais aussi retombe au devenir. L'ordre des successifs ne se lie et ne compose un ordre spécifique qu'en symbolisant à titre de possibilité le dépassement. Mais ce qui se réalise ainsi, ce n'est que la possibilité du dépassement. Et nous pouvons en fait occuper ce temps aussi bien à nous élever qu'à nous abandonner. Au reste, rien de ce que nous venons de dire ne se propose comme une construction du temps. C'en est plutôt une description dans le point de vue réflexif. Et le langage verbo-conceptuel ne peut guère procéder à cet égard que par corrections et retouches, elles-mêmes soumises à cette loi de la succession.

9. *Le temps appartient tout d'abord à l'extériorité et il se mêle à l'espace avant de se purifier en temps musical*

Nous ne pouvons construire et comparer dans le temps avec l'aisance que nous éprouvons à construire et comparer dans l'espace. Cependant la réflexion peut s'élever au-dessus de cette unicité dimensionnelle et de cette irréversibilité du temps ; elle prend alors un caractère mnémonique et rétrospectif qui lui permet d'appréhender synthétiquement deux moments de conscience définis, sans que pourtant cette appréhension nouvelle soit assez concrète pour envelopper ces deux moments en un troisième dont ils ne seraient que les phases. Mais enfin, encore qu'en ces perceptions déjà mnémoniques, le sentiment de présence ait faibli, nous pouvons comparer des sentiments de passage et, selon les événements qui occupent ces moments, avoir des sentiments différents de lenteur ou de rapidité. On se trouve ainsi conduit à déterminer quatre types de figures de temps, car nous pouvons avoir un sentiment de lenteur ou un sentiment de rapidité pendant un long temps, un sentiment de lenteur ou un sentiment de rapidité pendant un temps court. La détermination de ces figures de temps nous permet d'exprimer en une nouvelle figure de temps la présence extérieure ou spatiale. Car, un certain

intervalle étant supposé dans l'espace, nous pouvons le comprendre dans deux de ces figures, cependant qu'il repousse les deux autres. Nous pouvons le parcourir rapidement en un temps que nous appelons temps court, soit vt, ou bien lentement en un temps que nous appelons temps long, soit $v' t'$. Et il se définit par la possibilité d'égaler l'un à l'autre vt et $v' t'$, c'est-à-dire de s'introduire de deux manières différentes dans un moment de conscience, se révélant ainsi indépendant de l'une et de l'autre, c'est-à-dire précisément extérieur. Tandis que si nous voulons le parcourir selon vt', c'est-à-dire avec la même rapidité pendant le temps long, nous excéderons sa grandeur ; et au contraire nous n'épuiserons pas cette grandeur si nous voulons le parcourir selon $v' t$, c'est-à-dire avec la même lenteur pendant le temps court. Par l'exclusion de ces deux figures, il s'impose à nous tel quel. De telle sorte qu'au total, par la combinaison de ces figures, de leur équation ou de leur exclusion, il est perçu comme chose extérieure, c'est-à-dire qu'il s'assimile au temps conscientiel, mais en s'imposant indépendamment de lui. Il faut reconnaître d'ailleurs que c'est de ce temps mêlé à l'espace que nous partons, et que, par le point d'appui qu'elle leur offre, l'extériorité spatiale facilite les comparaisons des laps de temps, de leur durée, de leur rapidité. Le temps ne se purifie et ne s'intériorise qu'ultérieurement. Alors les rythmes constituent des figures de temps, des ressemblances dans la durée, qui, de plusieurs moments, peuvent faire un seul moment de conscience défini et non moins vivant que ses composants, sans qu'une réflexion intentionnelle ni une rétrospection mnémonique aient à intervenir pour joindre et confronter ces phases en une plus vaste appréhension synthétique. Mais ce temps musical, ce temps désalourdi des présences extérieures, est une conquête de la vie spirituelle. On ne peut le privilégier et le juger plus vrai que si l'on se situe dans une perspective esthétique. Il s'en faut que toute conscience le vive également et continuement. Cette « donnée immédiate » n'est ni donnée, ni primitive selon le temps, et cette durée pure est une purification. La vérité du temps est entre le moment de conscience et le temps d'horloge, quelle que soit l'horloge, dans leur correspondance. Comme en toute perception ou pensée consciente, il y a médiation. L'acte médiatise le devenir en simultanéisant les successifs et le devenir médiatise le temps musical et le temps géométrique qu'il sépare l'un de l'autre.

10. *En toute perception externe, le jugement de présence,*
qu'il s'agisse de grandeur extensive ou d'intensité,
est conditionné par le jugement de distance
et la structure du percept est telle
que l'on retrouve toujours la même relation entre le donné sensible,
la présence ou grandeur affirmée
et l'idée de distance qui conditionne

En ce qui concerne la présence extérieure, nous avons tout d'abord envisagé à part la relation distantielle, parce qu'il convenait d'établir son analogie structurelle avec la relation de temporalité. Mais dans le concret de la perception, l'idée de distance ne se rend jamais présente à elle-même qu'en fonction d'un minimum d'autres présences. Cette plaine, terrestre ou liquide, s'accompagne toujours de quelques jalons ou de quelques plis qui introduisent en elle la verticalité.

La même présence objective P, qui est ici la grandeur réelle de l'objet ou G, donne, lorsqu'on la projette sur le même plan frontal, des images qui décroissent à mesure que l'objet réel s'éloigne. En prenant pour unité de distance, la distance du plan de projection à l'œil, en appelant S l'image ou la sensation décroissante, et D la distance croissante, on a $G = SD$. Si l'on envisage P comme présence invariable, si l'on tient compte de ce que la relation de temporalité et la relation distantielle symbolisent, de sorte que D est assimilable à λ, on retrouve la formule $S = \frac{1}{\lambda}$. Grandeur sensible ou sensation extensive S, distance D, grandeur objective G sont ici trois déterminations spécifiques des trois fonctions : donné S, condition λ, présence P.

Dans le système des relations objectives, ou système logique, telle présence à telle distance physique détermine S. Dans le système de l'apparence perceptive, telle sensation S, accompagnée de l'idée de telle distance, nous fait affirmer telle grandeur de présence. Les trois constituants du percept sont : donné, condition, présence. Dans le système logique, la condition est la distance effective. Mais dans le système de l'apparence, cette condition ne peut être elle-même inférée que d'une multitude de signes, et n'est autre que l'*idée* de la distance. On voit que les variations de *situs*, représentées ici par les variations de D ou de λ, se trouvent compensées par l'idée de ces variations. La même présence décroissant avec la distance est affirmée identique, si nous avons l'idée de cette distance. Elle est même concrètement perçue à peu près invariable lorsque l'éloignement n'est pas

considérable. On reconnaît ainsi que le donné S est lui-même équivoque : il faut nous faire une idée de la distance pour sortir de l'équivoque.

Cette structure ne concerne pas uniquement la présence de grandeur. La présence d'intensité s'y trouve également soumise. Le même son, la même odeur sont des donnés desquels nous inférons une présence objective de percussion ou une puissance d'effluve plus ou moins considérable selon que nous jugeons que la source de notre impression est plus ou moins éloignée. Ainsi l'intensité sonore ou olfactive nous paraît elle-même plus ou moins considérable. Et il y a des illusions d'intensité comme il y en a d'agrandissement. L'odeur de ce tilleul que nous ne voyons pas nous paraît bien plus forte et plus lourde qu'elle n'est si nous croyons l'arbre plus éloigné qu'il n'est. Ce faible bruit sera un bruit violent si nous le projetons illusoirement à une grande distance. Nous avons longuement montré dans un précédent ouvrage (1) que cette relation structurelle entre *donné*, *présence* et *condition* se retrouve en plusieurs autres modes de perception : mouvement latéral, figure, trajet accompli, sentiment du relief, où l'impression sensible demeurerait équivoque si l'idée de notre *situs*, c'est-à-dire la condition, ne venait la préciser pour la transformer en perception, c'est-à-dire en affirmation de présence.

Détail. — Il est manifeste que les contours d'un objet vu à une assez grande distance, par exemple une forme ellipsoïdale, changent de signification selon que nous croyons voir l'objet de face ou de biais, c'est-à-dire selon l'idée de notre point de vue. Il est plus surprenant que la même analogie se retrouve dans la perception du relief. Cependant, de même que la distance diminue l'image de l'objet, de même elle diminue le relief en diminuant la différence de points de vue que chaque œil prend sur cet objet. Et, de même que, pour une image invariable, telle l'image consécutive projetée sur un écran, nous affirmons des grandeurs de présence croissantes à mesure que l'écran s'éloigne, parce que nous avons l'idée conditionnante d'une distance croissante, de même pour un écart invariable des images doubles dont la fusion crée le relief sur un dessin anaglyphique, nous obtiendrons le sentiment d'un relief croissant à mesure que nous nous éloignons du plan du dessin. Comme on a $G = SD$, on aura, en appelant ε la différence de points de vue et ρ le relief : $\rho = \varepsilon D$ (2). L'analogie fait aussi apparaître la différence qui est bien remarquable. Tandis que dans les phénomènes de perspective et d'agrandissement illusoire, c'est *l'idée de la distance* qui condi-

(1) Cf. *Pensée implicite et perception visuelle* (P. U. F.).
(2) Sur les anaglyphes, la différence ε est exprimable en rapport et approximativement mesurable. Cf. *op. cit.*

tionne le jugement de grandeur, dans la perception du relief c'est *la distance effective* qui est seule conditionnante : le relief est comme une distance relative entre les parties de l'objet qui s'est cristallisée en sensation et sur laquelle cette imagination amplifiante qui joue dans la perspective est désormais impuissante.

Dans l'illusion anaglyphique de même type que l'illusion perspective de l'agrandissement apparent en fonction du jugement de distance, la machine à tromper s'est substituée à l'imagination.

II. — Les formes expressionnelles de la perception

Les polyglottes intelligents doivent être plus capables que les hommes qui n'ont jamais su qu'une langue de distinguer la pensée de la parole. On peut donc semblablement tenter d'exprimer la pensée perceptive de façons différentes. Nous avons déjà proposé certains modes d'explication logique (1). Qu'il nous suffise ici de revenir sur trois de ces modes que nous présenterons sommairement pour en éclairer ensuite le sens d'un jour nouveau.

1. *Principe de l'équivoque*

Non seulement il existe des perceptions équivoques, tels certains dessins ambigus ou certaines formes aperçues au loin, de sorte que l'imagination alterne entre deux interprétations, mais, toutes choses égales d'ailleurs, la sensation est par elle-même équivoque : par exemple une image ou grandeur sensible peut être le signe aussi bien d'une faible présence à faible distance que d'une lointaine présence supérieure en intensité (éclat, son, odeur) ou en extensivité (grandeur sensible des images visuelles).

On objectera que normalement la sensation se trouve aussitôt engagée dans un contexte perceptif, qu'il n'y a pas d'impressions atomiques, et, par là, nulle équivoque structurelle : nous percevons comme nous percevons, et il n'y a rien à dire. Voici comment nous serions disposé à maintenir que l'équivoque est présente à la conscience perceptive qui normalement la surmonte sans s'en aviser expressément. L'échelonnement perspectif réalise en effet une multiplicité indéfinie de positions à distance au regard de notre imagination qui peut toujours, entre les jalons effectifs, insérer des jalons intermédiaires et parcourir tous ces jalons dans les deux sens, du proche à l'éloigné ou inversement. Et, à la différence des positions d'obliquité, intermédiaires entre le frontal et le médian, ces positions de distance sont simultanément présentes

(1) *Op. cit.*

à la perception de l'ensemble. De sorte que, pour une même image ou un même angle visuel, les possibles virtuellement inhérents à la sensation équivoque, enserrent de part et d'autre en profondeur le possible élu, c'est-à-dire le couple grandeur-distance qui fait le spécial objet de notre perception dans l'ensemble perspectif. Ainsi l'échelonnement en profondeur dessine en quelque sorte l'équivoque au sein de la perception elle-même en donnant une certaine actualité aux possibles en tant que possibles et en permettant à cette perception d'inclure ce qu'elle exclut, puisqu'on voit réellement, quant à la grandeur sensible, que cette grandeur à cette distance pourrait être telle autre grandeur à telle autre distance. La sensation fulgure en possibles, pourrait-on dire en se souvenant de Leibniz, et l'entendement opère son élection et son exclusion au sein d'une diversité nullement abolie, mais qui lui offre au contraire l'adjuvant des incompossibles expulsés de l'objet, mais subsistant dans le spectacle qui le situe. Ce n'est pas parce que tout est synthétiquement présent, parce qu'en ce sens tout s'impose et parce qu'en effet nous percevons comme nous percevons, que ce total est absolument lisse, sans différences fonctionnelles, sans prise pour le verbe logique et la recomposition analytique. Et, du sein même de sa traduction explicitante, il n'est pas sans vérité ni beauté que la perception puisse dire, après Berkeley : « Je reviens à mon point de départ. » Si l'homme est un être de dualité et d'ambiguïté, il voit mieux en lui cette loi de l'équivoque lorsqu'il se penche sur son monde intérieur. Quand il regarde au dehors, son monde extérieur lui paraît si solide que les illusions semblent ne jouer qu'innocemment à la surface. C'est là pourtant qu'il faut ressaisir l'origine cachée d'un destin qui finalement le conduit, en toute clarté de conscience, jusqu'à l'exigence de l'option spirituelle.

2. *Loi de compensation*

La conscience du point de vue tend à compenser la variation sensible provoquée par l'effectif changement de *situs* et à maintenir ainsi l'identité de présence. En particulier l'idée de la distance, qui donne au champ visuel son expansion, compense la réduction des images provoquée par l'accroissement effectif de la distance. Cette influence idéelle de la distance, surtout efficace à proximité, faiblit d'ailleurs avec la distance, et l'objet sensible tend vers la miniature.

Cette compensation de l'action de la distance par l'idée de la distance pourrait s'appeler aussi une négation de la distance. La

première désignation est plus dynamique, évoquant l'idée de puissances rivales, celle de la distance et celle de son idée qui, normalement, s'équilibrent. La seconde est moins claire au premier abord ; mais elle a le mérite de faire porter l'accent sur la condition noétique de la perception. Si la puissance qui en compense une autre est l'idée même de cette autre, on en vient à s'étonner que l'idée d'un réel consiste dans la négation de ce réel. Et que l'on observe ici combien est chancelante la pensée humaine, combien une petite différence dans le choix des mots adoptés pour un mode d'explication suffit à orienter cette pensée de façons profondément différentes et presque opposées. Autant il paraît simple et évident de reconnaître que l'idée de la distance nous permet de tenir compte de l'influence de cette distance et de la défalquer en quelque sorte du résultat final dans le jugement de grandeur apparente, autant il paraîtra paradoxal et forcé de dire que l'idée de la distance est la négation de la distance. C'est que, dans le premier cas, on ne va pas au delà des effets. L'idée est prise comme un fait dont on ne cherche nullement la structure, et son efficacité de contre-balancement est constatée empiriquement comme un effet. Tandis que toute insistance sur la négation prétend toucher à l'intime nature de l'idée et on s'étonne que la connaissance ne s'identifie idéellement au réel dont elle est la connaissance qu'en le contrariant et s'y refusant en quelque sorte. Et cependant il nous semble, sur le cas privilégié du rapport entre la distance et son idée, ressaisir une loi structurelle de connaissance qui ne se limite nullement aux cas de cette espèce. La contrariété est au cœur de la connaissance, une contrariété vécue par la conscience et non point définie et surmontée en notions, comme chez certains logiciens de la relation qui, certes, ne nient pas la conscience, qui prétendent au contraire y atteindre et la rendre, par leur méthode, intelligible à elle-même, mais qui, malgré tout, renversent l'ordre vrai et ne font pas voir cette vie de l'esprit, toute pleine de heurts même au stade de cette perception qui nous paraît si lisse et purement prospective.

3. *L'expansion et l'inversion de différence*

La plus illustre recherche sur la possibilité d'une communion entre l'être et le non-être, entre le même et l'autre, entre le repos et le mouvement (1), nous engage à scruter des évidences ; et, ayant transposé le problème sur le plan psychonoématique, à

(1) Cf. PLATON, *Le Sophiste*.

pénétrer dans le mystère de l'évidence, et à voir comment en recevant l'altérité, l'identité peut devenir féconde sans mourir.

Selon le principe de la réduction, on peut dire que, pour une même présence, la sensation diminue avec la distance. Et selon le principe de l'amplification, ou loi d'expansion, on peut dire que, pour une même sensation, la présence paraît croître avec la distance. Mais sont-ce là deux principes ? Ne faut-il pas reconnaître qu'il n'y a là, au fond, que des propositions identiques ? On voudrait peut-être que, de ces deux principes, l'un fût le principe de l'autre. On se demandera si le principe physique de la réduction pris dans le système logique n'est pas la raison du principe de l'amplification pris dans le système de l'apparence. N'est-ce pas parce que l'éloignement réduit la sensation qu'une même sensation peut être le signe de présences croissantes ? Si l'on fait la différence P — S, la distance étant supposée, peu importe qu'à partir de S la même présence s'éloigne de telle sorte que, pour P invariable, S diminue, ou qu'à partir de S, la présence croisse de sorte que, pour S invariable, la présence augmente; on aura toujours la même différence positive P — S. On peut aussi bien dire : c'est parce que A est B que B est A, ou c'est parce que B est A que A est B. Les propositions sont identiques, le *parce que* en perdant son *sens* perd sa signification. Pareillement, la différence arithmétique est la même, qu'on réfère la sensation variable à la présence invariable ou la présence variable à la sensation invariable, le petit au grand ou le grand au petit : il n'y a qu'un seul principe.

Mais comment ne pas reconnaître que, dans la manière même dont nous exprimons cette identique différence arithmétique, nous introduisons déjà l'altérité ? Peu importe, dans le point de vue statique d'une arithmétique, le sens de la soustraction P — S, peu importe que de l'invariable P on soustraie S décroissant, ou de P croissant l'invariable S, la différence sera toujours de même nature : positive. Mais ce qui importe peu dans l'abstrait importe beaucoup dans le concret où l'on ne peut effacer le *parce que* ni l'inversion de sens dans la différence. Or la pensée commune préférera toujours chercher le *parce que* dans le principe physique. L'optique géométrique est un symbolisme clair : on peut voir les rayons agir sur l'œil. Et surtout ils agissent : les images diminuent effectivement par la distance. Tandis que l'échelonnement perspectif de grandeurs croissantes prises dans un même angle visuel n'est qu'une situation de fait où rien n'est agissant. Il n'y a pas de spécificité du principe de l'amplification : tout ce qu'on peut dire, c'est que les objets croissent *avec* la distance. Et, s'ils sont réels comme dans un échelonnement effectif, c'est

précisément *par* le principe de la réduction des images que l'angle visuel ou la sensation demeurent les mêmes. Si au contraire le cas est celui de l'illusion, telle l'image consécutive projetée, rien n'est agissant, puisque justement cela n'est qu'une apparence.

Il est loisible d'opérer cette réduction de principes lorsqu'on s'installe dans le système que l'on peut ici appeler indifféremment logique, géométrique ou physique. Mais jamais la perception ne ressurgira de là, et l'on n'ira pas plus loin que l'écran rétinien. Nous croyons qu'il faut au contraire conserver sa spécificité à l'imagination amplifiante et voir dans la loi d'expansion la suprême garantie d'un conditionnement *supérieur* par le jugement de distance. Seulement il ne faut pas vouloir que l'action spirituelle ait le même genre d'efficacité que la causalité physique. Elle est efficace noétiquement, dans l'apparence, dans sa constitution et dans ce dépassement qui, du sein même de l'apparence, nous fait affirmer le réel qui la détermine. Et cette détermination ne peut manquer. L'expansion ne serait que vitale, comme un mouvement de conquête aveugle et de joie aveugle d'exister, si elle ne s'ordonnait chez l'homme à la réflexivité et ne se soumettait à la détermination, ne prenant son sens et sa valeur qu'en corrélation avec les variations sensibles. Elle serait pure affirmation si elle pouvait se saisir elle-même. Mais elle n'agit qu'à titre de conditionnement : elle est transcendentale, elle ne prend existence que par la rencontre de son opposé, en niant la limite, et comme constituant de la réflexion immanente au percept. Et, sous l'apparente facilité du percevoir, il y a une sorte de heurt entre le donné qui s'impose et l'amplification conditionnante, entre l'afférence et l'efférence.

Ce heurt noétique, ce heurt dans l'épanouissement de connaissance, dont l'expérience de la résistance n'est qu'une manifestation charnelle et larvaire à laquelle Maine de Biran s'est trop exclusivement attaché, nous engage à ne pas attendre plus longtemps pour établir ici même le rapport entre la perception externe et la perception interne. Faisons jouer entre elles l'analogie fondamentale. Du sein de cette analogie une différence elle-même fondamentale et constitutionnelle se manifeste. C'est la ligne d'horizon de la psychonoématique. Et lorsqu'on tient l'essentiel, les fils de pensée convergent et se nouent en peu de mots. Dans l'ordre de l'extériorité, envisageant la fonction distance, il faut dire :

L'idée que la distance engendre la diminution engendre l'agrandissement.

Dans l'ordre de l'intériorité, il faut dire :

L'idée que l'amour engendre la fidélité engendre la fidélité.

Pourquoi cette inversion dans un cas et cette prospection directe dans l'autre, pourquoi cette opposition au sein même de l'analogie structurelle ? C'est que, dans l'ordre de l'extériorité, la relation distantielle est réflexion immanente au percept rigoureusement *constitutive* de la conscience d'extériorité. Il faut nier, se détacher, surmonter, pour qu'une conscience soit. Tandis que, dans l'ordre de la perception interne, la conscience est déjà *constituée*, le détachement réflexif s'est manifesté dans la projection structurelle du *je* en *moi*, et, sous cette condition générale, le croire-aimer n'est plus gouverné que par une loi empirique de suggestion imaginative, à laquelle sans doute collabore l'intellect, mais qui n'a rien de transcendental.

4. *La conscience perceptive n'épuise pas dans ses expressions logiques la plénitude de pensée qui lui est immanente*

Il convient d'embrasser d'une vue les conclusions qui se dégagent de l'analyse psychonoématique que nous venons de tenter des expressions logiques de la perception.

En cherchant dans la conscience les jugements organisés qui peuvent expliquer la perception, ce ne sont pas des raisonnements même inconscients, c'est une structure irréductible à toute liaison discursive que l'on découvre. On pourrait emprunter aux théologiens une expression dont ils font un fréquent usage et dire que ces modes de pensée se trouvent contenus « éminemment » dans la perception. Il est vrai que cette expression fait toujours l'aveu d'un mystère. Nous ne croyons pas que ce soit se dérober aux exigences de la clarté philosophique que de reconnaître la part du mystère subsistant en un domaine où l'on a conduit l'analyse aussi loin qu'on l'a pu. Au reste, que, cherchant une logique, nous trouvions une structure, ce n'est pas là se heurter à l'obscur ni abandonner la logique. Car cette structure est elle-même intelligible, et, si la coïncidence entre l'efférence et l'afférence, qui est un de ses aspects, paraît encore couvrir le secret de leur convenance dans la perception normale, le sens même de notre analyse nous dispose à renverser les perspectives, et, reconnaissant que la perception est première, à reconnaître aussi que l'obscurité s'épaissit de ce que l'abstrait, le dérivé, le résiduel sont tenus pour principes en fonction desquels on tente de reconstruire la synthèse originaire de la perception. S'il y a une obscure genèse de la perception, le temps de cette genèse n'est pas encore celui de la conscience, car cette genèse est identiquement celle de la conscience. Mais il

n'y a aucune conscience qui, par quelque intentionnelle activité, contribuerait à former ses perceptions : la conscience est, initialement et fondamentalement, la perception elle-même, et une activité empirique, soit de l'imagination, soit de l'attention, ne se laisse soupçonner ou ne se manifeste qu'autant que la perception se défait ou se refait, c'est-à-dire autant que l'efférence se détache à quelque degré de l'afférence complémentaire. La conscience, à quelque degré séparée, est un relâchement du lien constitutif de la perception. Et les fonctions psychiques, de caractère sinon plus intellectuel, du moins discursif, qui apparaissent alors, sont comme une recomposition ou une imitation du lien perceptif. Nous n'entendons pas par là qu'elles soient inférieures à cette plénitude secrète de la perception, car on passe à un autre ordre, celui où précisément le sujet conquiert une certaine autonomie sur ses premiers modes d'exister, proprement perceptifs. Et des virtualités nouvelles ainsi que des exigences plus hautes peuvent alors s'éveiller. Malebranche allait jusqu'à dire que si la perception est une connaissance sans effort, c'est afin de nous laisser le loisir de penser à Dieu.

Au stade de la perception, ce que nous appelons *moi* n'est que la conscience de la subjectivité du point de vue. Nous entendons par là, non une subjectivité en profondeur, non une richesse d'intériorité, mais simplement la particularité et la limitation. Mais cette conscience de subjectivité constitue précisément l'objectivité du point de vue. C'est en quoi le sujet ne se voit pas tout d'abord autrement que comme corps parmi les autres. Ainsi, par l'idée de distance, le sujet se trouve hors de lui-même, sans avoir à se chercher et se voit hors de lui avant de s'intérioriser. Et la conscience de soi n'a pas besoin de s'intéresser à elle-même pour se connaître déjà dans l'objet qu'elle affirme. C'est précisément cette conscience de limitation qui introduit une différence dans l'uniformité et le plein de la perception et qui rend possible l'effectif détachement ultérieur. L'homme est homme dans le monde et l'esprit n'existe tout d'abord que dans la relation distantielle ou dans toute autre manifestation de la conscience du point de vue, telle que : idée de notre mouvement, idée de notre position... et cette conscience est déjà la virtualité d'une réflexion capable d'engendrer ultérieurement une effective prise de position hors du réel.

III. — La synthèse des points de vue

1. *L'analyse de la perception, en tant qu'elle vise une science du point de vue, ne peut se mouvoir qu'à la surface du réel*

Est-il possible, selon l'exigence d'intelligibilité, de prolonger la recherche psychonoématique en une science du point de vue ? Il nous faut du moins tenter une ébauche dans ce sens, et tout d'abord nous délester du plus profond afin de reprendre avec plus d'aisance notre marche proprement psychonoématique, mais aussi avec plus de modestie, reconnaissant qu'il y a tout un arrière-fond de problèmes proprement métaphysiques, et que nous ne nous mouvons qu'à la surface.

Au stade de la perception, la différence entre l'objet de la perception et la perception de l'objet ne peut consister que dans celle qui se manifeste entre la synthèse de multiples aspects correspondant à une multiplicité de points de vue indéfiniment diversifiables et l'actualité de l'aspect correspondant à mon point de vue. A partir de là, il est aisé de comprendre comment, par les variations mêmes du point de vue et par l'exercice d'une mémoire qui opère toujours selon la représentation de l'extériorité et ne peut être tout d'abord que le souvenir de notre parcours et de nos positions successives, la conscience se détache de la perception et se donne un contenu à part. Il est plus malaisé d'entendre l'indépendance de l'objet à l'égard du point de vue. A la rigueur, cette indépendance pourrait s'entendre du seul fait que la conscience se détache de la perception et à titre de contre-partie. Mais, si l'on voit par là qu'elle est exigée, on ne voit pas en quoi elle consiste. La notion même de synthèse des points de vue offre une allure de subjectivisme simplement démultiplié ou disséminé et semble présenter en outre une grande obscurité. Comment en effet des points de vue dont le propre est de s'exclure, de s'ignorer réciproquement, de comporter chacun une originalité impénétrable à tout autre, peuvent-ils former une synthèse, et qu'est-ce que cette synthèse ? Il semble, à supposer même qu'on néglige la difficulté que soulève l'antitypie des points de vue, que la synthèse ou bien n'ait d'autre réalité que la réalité même de l'objet sur lequel viennent converger les différents aspects, ou bien qu'elle n'existe qu'à titre de synthèse mentale, dans l'opération toute subjective qui, de mon point de vue actuel, m'en fait imaginer d'autres inactuels. Il y a là, pourrait-on dire, une difficulté leibnizienne. Impossible de fonder l'harmonie sur un primat de l'objet qui ramène au réalisme naïf

en attribuant à l'aspect une portée ontologique. Impossible de la fonder sur la seule subjectivité du point du vue qui ramène à l'idéalisme empirique et conduit à nier l'objectivité du point de vue, c'est-à-dire non seulement l'existence d'autrui, mais l'existence de ma propre conscience en tant qu'elle est quelque chose de plus qu'une multiplicité sensible, à savoir une pensée ou une virtualité de réflexion. Impossible enfin de se borner sans malaise à dire que simultanément la synthèse des points de vue se réfère à la subjectivité de mon point de vue et celle-ci à cette synthèse. La solidarité paraît être un cercle vicieux, s'il n'y a pas un troisième terme enveloppant au sein duquel les deux autres peuvent entretenir cette réciprocité de relations.

Sans doute est-il possible d'entendre *l'harmonie* en lui donnant sa plénitude de signification, au lieu de se contenter d'un sens vaguement métaphorique. Il est possible alors de penser sans absurdité que la partie est dans le tout, et que le tout est dans la partie, le point de vue dans la synthèse des points de vue, et celle-ci dans celui-là. Car, si une harmonie musicale est un ordre composé de parties multiples, ces parties ne peuvent être elles-mêmes parties de l'ordre qu'autant qu'il est en elles et qu'elles l'expriment chacune à leur manière. Une mélodie est formée de plusieurs phrases successives, mais elle est en quelque manière présente à chacune, car s'il n'en était ainsi, elles ne seraient pas phrases de mélodie, et celle-ci ne serait pas. Il y a là un mode de structure qui doit se retrouver en tout ce qui comporte organisation, par opposition à cette forme inférieure de l'ordre qui consiste dans les relations spatio-temporelles abstraites de la perception concrète et qui ne comporte que la juxtaposition de parties qui, en dépit de leur solidarité, s'excluent réciproquement. Et il ne faut pas situer la synthèse dans l'extériorité, car on se trouverait ainsi conduit à confondre l'organisation avec la juxtaposition et la présence de l'harmonie à chacune de ses parties, c'est-à-dire *l'expression* avec la contenance matérielle, ce qui serait manifestement absurde. Il faut au contraire voir dans l'extériorité une manifestation de la synthèse qui exprime à chaque point de vue l'impénétrabilité de tous les autres. Mais, si cette impénétrabilité se manifeste ainsi à la conscience perceptive, c'est qu'elle est déjà dépassée. Ce n'est en effet que selon l'extériorité que les points de vue s'ignorent les uns les autres et que les esprits s'entr'empêchent. Si déjà un certain mode de sympathie inférieur attache les vivants les uns aux autres et rend possible entre eux une obscure communauté d'affections et de comportements, il y a chez les esprits une intention profonde qui les porte les uns vers les autres en dépit

de l'obstacle qui les sépare les uns des autres. Il est impossible à la pensée humaine de sonder la nature de cet obstacle qui tient au *situs* et à l'individuation et que notre imagination réalise une fois pour toutes sous le nom de matière, alors qu'il n'a d'existence que dans la synthèse et en contre-partie du mouvement des esprits vers l'unité. Par là de nouveaux horizons se découvrent qui permettent de rejoindre et en quelque mesure de justifier nos idées les plus communes sur le monde. Car en chaque perception le monde est à la fois tout donné et tout à découvrir. Il est tout donné en sa spatialité qui est comme la surface et l'expression des choses allégées de tout mystère. C'est là que les points de vue objectivés se situent les uns par rapport aux autres selon un ordre de positions géométriques. Et en même temps ce monde est tout à découvrir en sa matérialité qui échappe à la science à mesure que celle-ci s'efforce à l'approfondir : c'est comme un arrière-fond dont l'apparence se renouvelle à chaque conquête de l'intelligence. C'est ce qui n'est jamais affirmé que comme limite inférieure de non-intelligibilité. N'est-ce point que l'ordre tient par le haut et non par le bas, et qu'il faut poser la corrélation des consciences comme la forme supérieure du réel de laquelle dépendent toutes les formes inférieures, partielles ou dégradées ? On en arrive à concevoir que la relation du sujet à l'objet n'est qu'un moment de la relation du sujet au sujet. Et il est bien surprenant que, dans l'étude de la perception, presque jamais cette relation spirituelle ne soit évoquée ou invoquée. C'est elle cependant qui fait, au regard de chaque esprit, la solidité du monde et nous interdit de tenir pour un rêve les présences qui nous environnent, même celles que nous appelons matérielles. Car, si nous pensions n'avoir affaire qu'à un monde d'objets, nous pourrions à la rigueur voir en lui un rêve bien lié. Nous pourrions même aller assez loin dans l'approfondissement de cette liaison pour affirmer qu'elle est indépendante de la subjectivité de notre point de vue et nous contenter pour définir le réel de la notion d'apparences systématisées selon les divers points de vue d'une *conscience possible*. Mais il n'en est plus ainsi lorsque cette conscience possible cesse d'être une abstraite construction de notre esprit se situant lui-même par l'imagination à différents points de vue, mais lorsqu'elle peut devenir une *conscience réelle*, un autre esprit qui perçoit d'un certain point de vue ce que nous percevons actuellement du nôtre. Alors, ce que nous appelons objet, se trouve pris à l'intérieur de cette relation entre l'ipséité et l'altérité et rendu participant de l'invincible sentiment de présence que les personnes nous communiquent comme les choses ne peuvent le faire. Et il ne faut pas

croire que l'affirmation de l'altérité des consciences ou la sortie de notre ipséité supposent avant elles l'affirmation de la réalité du monde. Car il n'y a jamais dans l'objet qu'une apparence composée de la synthèse des aspects correspondant eux-mêmes à la diversité des points de vue, et, à l'occasion de cette apparence, une virtualité de savoir à une échelle différente de notre perception, dont les étapes ne sont pas davantage réifiables, mais ne peuvent, d'apparence en apparence, que nous faire nous enfoncer dans cet abîme sans fond auquel nous donnons le nom de matière. Il faut au contraire tenir l'objet pour le symbole du sujet autre, et notre foi dans sa réalité pour un caractère de cette foi essentielle en la réalité d'autrui qui est constitutive de notre ipséité elle-même. On renverse l'ordre quand on prend l'autre sujet pour un objet qui nous fait des signes desquels nous induirions son intériorité par transfert analogique. Cette symbolisation joue bien un rôle, mais elle n'est que circonstantielle : elle nous fait déterminer le *hic et nunc* du sujet-autrui. Elle est incapable de porter le poids de notre croyance en la réalité de sa présence. C'est au contraire cet acte affirmatif qui est premier et qui se suffit. L'extériorité n'a qu'une fonction de médiation, et sa réalité, abstraction faite des prospections de la science qui lui donne une consistance d'un autre ordre, consiste dans cette fonction. Que le symbolisme ait lui-même une étrange opacité, qu'il acquière même une sorte d'autonomie qui précisément nous oblige à la science, que la détermination circonstantielle dont nous parlons ne puisse que lui emprunter, un tel manque de transparence entre les esprits est le signe de la puissance de l'obstacle et de ce qui, dans la matière, ne se laisse point idéaliser, parce qu'il s'agit sans doute de la projection entre nous-mêmes et autrui de notre propre obscurité intérieure et parce que cette obscurité, rebelle à l'idéalisation notionnelle, exige d'être spiritualisée par une toute autre voie. En ce sens, l'apparence de l'extériorité et de la matérialité est elle-même une apparence bien fondée, mais dont le degré de réalité est inséparable de la nature spirituelle de l'homme et de sa destinée.

Si nous pouvons subjectiver les objets, tandis qu'il nous est impossible de subjectiver les sujets, ou de poser notre propre subjectivité comme universelle et solitaire, s'il y a là une foi primordiale qui n'a pas besoin de support et qui se soutient d'elle-même, on doit reconnaître cependant que la conscience de l'objet vient obnubiler la conscience des consciences sur laquelle elle se fonde : la présence réifiée dissimule la présence spirituelle plus qu'elle ne la révèle ; la fonction du symbole n'est plus que le vestige d'elle-même. Il se retourne contre son principe, il usurpe

la place essentielle. Si l'objet n'était qu'un rêve de notre subjectivité individuelle, il ne serait qu'une illusion. Il est bien davantage : il est ordonné à l'être, il le préfigure au niveau de la perception. Mais, en cachant l'intériorité des êtres et en accaparant leur réalité, il devient mensonge et condition de tous nos mensonges. Il est difficile d'échapper à cette conclusion que la science positive tend à installer l'homme dans la matérialité. Car, si, par un certain côté, elle développe l'esprit en le rendant toujours plus exigeant de vérité et toujours plus critique et plus difficile à satisfaire, elle fortifie, d'autre part, sa foi dans l'objet matériel. D'étape en étape, elle fait évanouir la matière, mais aussi elle la fait renaître sous des formes plus subtiles et plus dangereuses. Elle découvre, sous la première apparence de matérialité que nous offre l'objet sensible, un « fond des choses » qui ne se détermine qu'en fonction de ses progrès, mais qui semble toujours offrir à sa recherche de nouvelles régions à explorer. De sorte que cet abîme se trouve posé une fois pour toutes comme le réel auquel la première apparence ne cesse de se référer. Ainsi la réalité de cette apparence est niée en elle-même, mais elle est affirmée en ce qu'on imagine qui la soutient. Nous croyons qu'il n'appartient absolument pas à la philosophie de spéculer directement sur la nature de la matière, supposée réelle, mais seulement d'apercevoir réflexivement dans le mouvement de l'esprit les origines et les aboutissants de cette supposition. Et nous ne prétendons nullement que rien ne correspond à cette épaisse croyance, mais plutôt que la matière du physicien est une vue dérivée, fondée sur une réalité plus profonde à laquelle il n'a pas à s'intéresser, qui consiste dans la réalité des points de vue eux-mêmes qui ne font pas que tendre les uns vers les autres, qui s'opposent et s'empêchent aussi, de sorte que la synthèse des points de vue est aussi une synthèse des passivités qui demeure en elle-même impénétrable à toute pensée distincte et qui ne peut que s'exprimer dans la spatialité. C'est là que nous trouvons les objets sensibles, et c'est de là que part la recherche scientifique pour aller de surface en surface sans jamais atteindre l'intériorité, parce qu'elle est une forme de pensée qui jamais ne se trouve orientée vers elle. La science ne peut voir que des transmissions à travers l'espace et l'action de l'instrument. D'où suit qu'à ses yeux, l'action de l'esprit serait le miracle. Mais en effet l'action de l'esprit est le miracle. Seulement la soumission de ce gros monde à l'esprit n'est qu'à l'origine et ne se manifeste plus qu'exceptionnellement. Plus l'extériorité matérialisée prend de valeur, plus elle nie l'action spirituelle. Il y a là un renversement de l'ordre profond, un réseau légal, un voile

de matérialité et d'anonymat qui recouvre la singularité et l'intériorité des êtres — vivants ou esprits — et c'est à travers cette interposition qu'il nous faut les sentir et les deviner. L'harmonie des points de vue ne se laisse entrevoir qu'à travers une désharmonie qui se présente souvent avec un caractère d'hostilité des êtres les uns aux autres, mais plus ordinairement et continûment avec l'apparence de l'inertie, de la régularité et de la vie absente.

Si l'on entrevoit ainsi les racines et les prolongements de la conscience perceptive, il faut reconnaître cependant que cette conscience, en dépit du pressentiment d'intériorité qui la soutient, se heurte toujours à des surfaces et ne connaît d'autre intériorité que l'intériorité sans vie de la profondeur, selon laquelle toujours le point de vue s'oppose quelque surface et se connaît lui-même susceptible de varier au sein de cette voluminosité transparente en laquelle se situent les objets dont la masse opaque nous demeure invisible et même inimaginable, puisque nous ne pouvons nous représenter le dedans des choses que par coupes superficielles qui le détruisent.

La vraie synthèse des points de vue et la vraie vie de cette synthèse serait amour. Et si elle est telle déjà, du moins en vestige et en ébauche, il faut pourtant vaincre l'obstacle. Il n'appartient pas à la perception d'emporter cette victoire, mais seulement d'oublier autant qu'elle peut l'obstacle, de reculer le mystère de la matérialité, de s'en délester. C'est ce que la spatialité lui donne d'accomplir en lui permettant d'exprimer l'agir, la force, la vie par le moyen de relations géométriques. Et encore faut-il reconnaître qu'en dépit de sa légèreté, de sa malléabilité, de sa docilité à l'esprit, l'espace porte indélébilement l'empreinte de la matérialité ; au point que Descartes l'identifiait à la matière précisément par le désir d'expulser l'obscur. Il y a là une matérialité non substantielle, mais fonctionnelle, non au-dessous de l'apparence, mais dans l'apparence. Et c'est là le propre objet de la perception, son objet et son lieu, puisque le point de vue lui-même se localise en s'objectivant, et, de regard, devient situation. C'est là qu'il nous faut maintenant comprendre la synthèse des points de vue, non plus vivants, mais réifiants, non plus selon l'intériorité qui la fonde, mais selon l'extériorité qui l'exprime (1).

(1) Nous aurons à reprendre certaines de ces vues en les référant non plus à la perception sensible, mais à la perception intellectuelle.

2. *L'ébauche d'une science du point de vue fait apercevoir la faille insurmontable entre le point de vue-regard et le point de vue-situation*

Il n'est jamais possible que d'obtenir une réflexion du point de vue dont on peut échelonner les réalisations perceptionnelles entre le plus grand déploiement et le plus grand resserrement

Si nous reprenons maintenant notre exploration psychonoématique, il faut reconnaître tout d'abord qu'il n'y a pas d'espoir de combler la faille entre le point de vue-*situs* et le point de vue-regard. Et, encore que le problème des rapports de l'âme et du corps ne s'absorbe pas dans celui des rapports entre le *situs* et la conscience du *situs*, bien que celle-ci soit l'idée du *situs* comme l'âme et l'idée du corps, c'est un allégement propre à la perspective psychonoématique d'envisager ce rapport ou ce lien comme étant la réflexion elle-même, ce qui n'est pas sans quelque analogie, nous semble-t-il, avec certaines vues du *De emendatione*. Mais nous voulons nous en tenir à notre perspective propre, et nous remarquerons tout d'abord que ce que la réflexion ne supprime ni ne comble, elle le surmonte, que là est précisément la nature de la pensée humaine. Il y a en nous un obscur et profond sentiment de vie. Mais dès que cet état cénesthésique se différencie, ce ne peut être que par sa projection en corporéité, et par l'idée corrélative de cette corporéité. La vie s'affirme hors de soi en une circonscription locale et une convergence de toutes les influences qui l'alimentent. Et le vivant qui est esprit et se connaît comme corps ne perçoit que sous la double condition des variations de *situs* et de la conscience de ces variations, qui se conditionnent elles-mêmes réciproquement sans qu'en dépit d'une foncière identification sans doute — âme et corps unis l'un à l'autre — la dualité entre le point de vue-situation et le point de vue-regard se trouve abolie. Bornons-nous donc à voir la perception se constituer structurellement comme conscience de ces variations du *situs*, et conscience qui s'exprime dans la présence affirmée.

Soit un même objet que nous saisissons sous deux points de vue O_1 et O_2. Nous n'éviterons de faire correspondre deux sujets aux deux aspects, nous n'unifierons l'apparence que si O_1 et O_2 sont pris eux-mêmes pour objets afin que leur rapport le soit aussi. Ce qui implique que ces deux points de vue-situation sont embrassés dans un point de vue-regard, un point de vue au

second degré O^2 pour lequel se constitue un ensemble d'ensembles et qui pourrait faire lui-même l'objet d'une nouvelle réflexion O^3 et ainsi de suite.

Sans doute n'est-il pas nécessaire que O^2 se constitue lui-même par un déplacement effectif. Une expérience mentale peut suffire qui s'institue elle-même de O_1 ou de O_2. Bien plus, O^2 ne remplirait pas sa fonction de point de vue s'il se constituait uniquement par un changement de position analogue à celui qui nous fait passer de O_1 à O_2. On aurait alors simplement un nouveau point de vue correspondant à un déplacement dans l'espace, homogène aux précédents, et, si l'on peut dire, sur le même plan de réalité. On n'aurait pas une réflexion. Mais l'essentiel est que O_1 et O_2 soient appréhendés dans une même vue, quel que soit le moyen par lequel cette appréhension supérieure est obtenue. Il nous semble que le véritable O^2 est déjà immanent à O_1 et à O_2, que chaque point de vue se réfléchit déjà lui-même indépendamment de toute variation effective de position, du seul fait que le regard peut se regarder lui-même comme situation, c'est-à-dire se connaître comme lié à l'existence corporelle. Alors, percevoir O_1 de O_2, ou bien O_2 de O_1, c'est déjà établir une relation entre deux objets, c'est-à-dire déjà se situer mentalement en O^2. Et cette relation est précisément la relation distantielle qui recèle en germe toutes les possibilités de variations du point de vue. L'effective réalisation spatiale de O^2, ou même sa réalisation spatiale simplement imaginaire, ne fait que rendre explicite une réflexion déjà immanente à l'idée de distance. Cette réalisation effective ou mentale consiste dans la permutation de la distance en grandeur latérale dont on connaît le rôle. Par là, des apparences plus réduites se trouvent englobées dans une plus vaste apparence. Et il est de la nature de la perception que chaque apparence soit déjà l'annonce et l'implication de celle qui l'enveloppera. L'ensemble des ensembles est déjà présent à chaque ensemble, du seul fait que, par la relation distantielle, je me connais de mon point de vue comme un point de vue solidaire d'une multitude d'autres. La synthèse des points de vue se dessine en chacun puisque chacun se dépasse en se réfléchissant selon ce mode de réflexion immanent à l'idée conditionnante. Et la synthèse déploie indéfiniment sa richesse par cet autre mode de réflexion qui surmonte effectivement plusieurs perceptions de même degré et les embrasse dans une perception plus vaste qui pourrait se surmonter à son tour. Alors le sujet se dégage effectivement du réel et, par un recul indéfini, il devient capable, au moins mentalement, d'embrasser des ensembles toujours plus vastes. A cet égard, la synthèse se révèle inache-

vable en ses déploiements, du fait qu'elle est solidaire d'un recul réflexif indéfiniment renouvelable. Mais en même temps elle demeure toujours actuelle et elle se stabilise, du fait que cette régression réflexive ne cesse de prendre appui sur un objet. De sorte qu'à chaque moment, c'est l'objet actuel de la perception qui, à travers les multiples aspects dont il se compose, réalise en une double référence de nous à lui, en une double réflexion immanente et surmontante, la synthèse des points de vue.

3. *De l'apparence comme transparence*

S'agit-il d'un spectacle ou d'une vue d'ensemble ? C'est toujours le même jardin que je vois sous des points de vue différents, et tous ces points de vue sont compris en lui. On en pourrait concevoir d'autres cependant, non situés en lui, non soucieux de se situer, qui, de ce second degré, pourraient dessiner une topographie indépendante de chacun de ceux du premier degré. On abandonnerait alors la perspective pour la géométrie. Mais ce degré réflexif est déjà virtuel aux points de vue situés, puisque ceux-ci ne sont pas dans l'ignorance les uns des autres, et puisque, sans se pénétrer en ce qu'ils pourraient avoir de réel et de vivant s'ils étaient ceux de consciences différentes, ils s'affirment du moins réciproquement dans l'extériorité par la fonction liante de l'idée de distance ; et cette réciprocité est elle-même un genre d'entrepénétration au sein de l'extériorité. Toutes les apparences convergent sur le même objet, forment une seule apparence et la comprennent en elles. En ce sens, l'apparence est transparence et la perception externe réalise un perpétuel contact tangentiel entre la pensée implicite et la pensée explicite.

4. *De la réciprocité causale*

Si maintenant je regarde cet arbre du jardin, l'aspect qu'il me présente dans l'instant est aussitôt évocateur d'autres aspects correspondant à autant de points de vue différents. Et, bien que je conçoive la possibilité d'obtenir effectivement ces différents aspects par changement de point de vue au cours d'une exploration successive, l'objet n'est objet que par la simultanéité de ces aspects présents à un seul, d'un seul point de vue, non point vus, mais visibles, non point sentis, mais sensibles, exprimés et liés dans le moment, de telle sorte que, sans eux, l'aspect effectivement offert perdrait sa signification et cesserait d'être *cet aspect A d'un ensemble X qu'il détermine comme étant ce qui le détermine.* Il y a là une complexe figure de temps : à la fois temps

évoqué et temps supprimé, à la fois possibilité du parcours dans le temps selon l'irréversibilité du temps, et indifférence à l'irréversibilité par l'affirmation d'un *tota simul*, et enfin inversion causale, double mouvement de A vers X, et de X vers A, mais stabilisé et pour ainsi dire contracté et identifié à la seule relation distantielle.

5. *De la projection de la relation distantielle dans l'objet visible lui-même*

Cette relation distantielle elle-même n'est point extrinsèque à l'objet visible. Mais la différence de situation entre le percevant et le perçu se projette dans l'objet visible lui-même. Nous l'avons déjà montré en montrant la dépendance où se trouve le jugement de grandeur à l'égard du jugement de distance, c'est-à-dire en définitive la manifestation dans la grandeur apparente de l'effet compensateur qu'exerce l'idée de distance. Comme, en outre, l'action de la présence, dont l'objet visible est le signe, peut varier selon la distance réelle, le pouvoir idéel de la distance idéelle qui nous fait maintenir cette présence en dépit des variations de la grandeur sensible, exprime à chaque moment dans l'objet visible et dans sa grandeur apparente une multiplicité de points de vue ou de relations distantielles possibles, puisqu'en s'exprimant comme échelon, l'objet visible exprime en quelque manière l'échelonnement au sein duquel il se trouve compris.

6. *De la synthèse binoculaire*

Mais deux points de vue, dont chacun d'ailleurs concentre une variété d'aspects, deux points de vue nettement définis et rigoureusement solidaires sont l'occasion d'une forme particulièrement précise et, par là même, privilégiée de la synthèse des points de vue. Or c'est là précisément ce que nous offre la vision binoculaire comme diplopie surmontée. Et, si nous voyons déjà la condition noétique de l'affirmation, c'est-à-dire la conscience du point de vue, se projeter dans le sensible et se réaliser en présence, lorsque nous la retrouvons dans le spectacle sous la forme de la profondeur, dans l'aspect sous la forme des aspects compossibles qui lui sont attachés, dans l'objet visible sous la forme de la grandeur apparente, avec quelle densité plus grande encore cette réflexion immanente au percept s'exprime-t-elle lorsque la pensée, revenant plus intimement à la vie, nous la voyons se cristalliser dans la sensation de relief. Le schème des deux points de vue O_1 et O_2, surmontés en un point de vue du second degré O^2, plus réflexif que

ses composants, semblait n'être qu'un procédé d'*explication*. Il est une effective *explicitation*. La synthèse binoculaire le manifeste sous la forme vive et concrète d'une perception qui va jusqu'à se faire sensation, sensation qui, par cette perfection même de la réflexion, n'autorise plus, comme nous l'avons déjà observé, le jeu de l'imagination, mais sensation pleine de pensée et pleine de rapports, puisque notre vision, malgré son caractère euclidien qui l'astreint au vis-à-vis, surmonte autant qu'il se peut cette condition inférieure et amorce, immobile, le mouvement tournant qui lui ferait tenir l'objet en sa voluminosité. Dominés en une synthèse qui les dépasse, les deux points de vue se confrontent et se contrôlent l'un l'autre comme par un rythme secret, sans tâtonnement ni vérification discursive. La vérification est la sensation elle-même. Et cette immédiation presque parfaite est le plus haut degré de certitude auquel la perception visuelle puisse atteindre.

7. *De l'image rétinienne, de l'antitypie et de la* similitudo rei

C'est le privilège de la vision de constituer comme une mémoire objective qui facilite les vérifications et qui va jusqu'à nous en dispenser, comme dans la synthèse binoculaire où les deux témoins sont à égalité. Mais déjà la perspective offre de permanentes possibilités de vérifications en nous offrant d'un point de vue, et par de très petits mouvements soit des yeux, soit de l'attention, l'adjuvance d'autres points de vue. Pendant que O_1 et O_2 se réfléchissent en O^2, leurs aspects correspondants A_1 et A_2 nous conduisent par des voies de pensée différentes au même X et en garantissent ainsi l'objectivité. Non qu'en cette ampleur unique de simultanéisation, il n'y ait place aussi pour une richesse d'illusions ; l'imagination joue, et un A_3 peut se substituer à A_2 qui ne soit que souvenir inopportun. Mais aussi de riches possibilités de vérifications et de corrections plus discursives et intentionnelles — transimplicites — s'offrent perpétuellement grâce à la profondeur et au vis-à-vis. On ne peut parler d'un univers des sons ou d'un univers des odeurs que par référence au visible ou du moins au tangible. Et, bien qu'il s'agisse là, comme dans la vision, de sens « à distance », l'absence de vis-à-vis empêche que cet « à distance » prenne corps et que l'idée de distance s'y réalise en profondeur comme elle le fait dans le monde visible, ce qui constitue la source la plus fréquente et la plus féconde des confrontations et des adjuvances. L'idée de distance agit de façon aveugle — il faut entendre le mot littéralement — pour faire d'une intensité sonore ou olfactive une perception. Nul vis-à-vis ne s'impose

auquel vienne buter la pensée. Le monde y est distance dans toutes les directions. Et, au sein de cette indétermination, les déterminations sont plus incertaines. La formule structurelle $S = \frac{P}{\lambda}$ demeure toujours valable, et il y a des cas d'illusions où, croyant la cause du son plus éloignée qu'elle n'est, nous amplifions le son et nous nous trompons sur la cause. Mais le plus souvent des inférences secondaires ont un rôle plus considérable que dans la vision. Nous n'allons pas directement de l'intensité à la détermination de la distance, précisément parce que l'équivoque est là qui inclut dans la même sensation le faible à proximité ou le fort à grande distance. Mais de la qualité ou du timbre du son, nous inférons la nature de la présence, c'est-à-dire de l'objet percuté. Alors, faisant jouer l'idée de distance, nous imaginons l'objet à proximité avec sa sonorité à proximité, pour le reculer ensuite de façon à obtenir cette faiblesse d'intensité qui est celle de son actuelle sonorité. Il y a là l'analogue fugitif d'un échelonnement distantiel. Finalement, tout est plus rapide, et le temps d'inférence se contracte dans une figure instantanée où, comme dans un spectacle, les présences et les distances n'ont de sens que les unes par les autres. Mais l'audition n'est pas un spectacle. Ce monde ne se stabilise pas comme en cette connexion entre le « à distance » et le vis-à-vis qui constituent la visibilité : il est fluidité ou emportement, il est dynamisme. Ce n'est pas que le monde visuel se suffise. Nous croyons qu'il faut accorder à Berkeley qu'il n'a de sens qu'en se référant à l'univers tangible. L'exploration tactilo-musculaire qui fait intervenir le temps est indispensable à la détermination des formes et à la discrimination des trois dimensions de l'espace, ainsi que le montre Lachelier qui à cet égard prolonge Berkeley. En particulier la profondeur ne se réalise que par le mouvement en avant et le recul ; le champ visuel ne s'oriente que par l'abandon ou la résistance à la pesanteur. Et la vision tout à la fois exhibe et refoule la résistance. Elle l'évoque et s'y substitue. Par là même, elle allège le monde, elle constitue un monde moins réel que celui de la tangibilité, mais plus vrai et plus suggestif par cette traduction de l'agir en contempler qui s'éveille à peine chez l'animal et retourne aussitôt à l'adaptation utilitaire, mais que l'homme prolonge en savoir et en beauté. Le monde visible est absence de présence, et cette absence, présence des choses absentes. Il offre à l'esprit l'occasion continue de passer à autre chose, et, pour notre psychisme, penser, c'est passer à autre chose. Il idéalise le réel, il est *idée.* Mais il faut avouer que la sensation visuelle, parce qu'elle inclut virtuellement le *à*

distance et le *vis-à-vis* que le temps actualise, est particulièrement apte à remplir ce rôle de simultanéisation qui, de l'extériorité même, fait une particulière figure de temps. Nos différents sens vivent ensemble et, en l'hétérogénéité même de leurs apports, se complètent. La visible est ordonné au tangible. Et le monde visible est ordonné lui-même non pas seulement à l'utilité, mais à la connaissance.

Or on ne peut douter que cette prédisposition de la sensation visuelle à la simultanéisation soit liée à ce relais dans l'ordre des transmissions que constitue l'image rétinienne. L'homme qui, avec une connaissance des lois élémentaires de l'optique, regarde un autre homme regarder, s'étonne de cette *similitudo rei* en même temps que du renversement de l'image rétinienne. Ou plutôt il s'étonne du renversement précisément parce que l'image, par cette ressemblance même, lui apparaît comme un petit objet visible renversé. Et, s'il y a un renversement que l'optique géométrique suffit à expliquer, il ne se pose aucun problème de redressement, puisque la conscience perceptive ne regarde pas elle-même l'image rétinienne comme si elle était un objet. La subtile dialectique berkeleyenne des petits hommes visibles montre que ces regards de regards et ces inversions successives qui pourraient se poursuivre indéfiniment abandonnent la perception au lieu de la retrouver. Comme les rayons ne peuvent se comparer à des bâtons croisés qui nous feraient toucher l'objet que par une fausse identification du visible au tangible, il reste à montrer seulement que le champ visuel, où il n'y a ni haut ni bas, reçoit son orientation de l'expérience de la pesanteur, qui seule peut donner un sens à ces notions, et de la motricité oculaire qui s'y réfère et s'y substitue. C'est ce qu'ont fait précisément Berkeley et Lachelier. Cependant nous ne croyons pas qu'il s'agisse là de la constitution d'une habitude perceptive sans nulle préordination du visible à la forme qu'il doit finalement adopter, comme si le champ visuel était une matière indifférente à l'orientation que l'expérience motrice actualise. De ce que Stratton et ses aides sont parvenus, en instituant une expérience artificielle, à forcer la nature, à redresser après une période de trouble, un univers visible que leur système optique avait renversé, de ce qu'ils se sont ainsi constitué une seconde nature, il ne s'ensuit pas que la nature antécédente n'était qu'une première coutume. L'expérience s'explique également si l'on croit que la perception initiale n'est pas seulement habitude greffée sur un *datum* visuel indifférent à toute orientation. On peut fort bien concevoir qu'il y a dans ce donné une disposition que l'expérience motrice ne fait que

découvrir et actualiser. C'est précisément ce rôle de prise de conscience que nous accordons au mouvement des yeux. Mais nous croyons aussi que le champ visuel tient de son intime structure biologique la disposition à s'orienter comme il doit le faire et qu'ainsi la comparaison des rayons avec des bâtons croisés qui, prise à la lettre, serait absurde, a du moins cette valeur d'exprimer ce qui est naturel, ingénérable, inexpliquable dans la constitution de la visibilité.

Il fallait ainsi préparer le terrain par ces quelques observations encore proches de la psychographie pour voir maintenant le problème dans une perspective proprement psychonéomatique et pour saisir à son maximum d'enveloppement la synthèse des points de vue, c'est-à-dire à cette limite où elle appartient à la vie plus qu'à la connaissance.

Le visible ne se trouve pas, comme le tangible, soumis à l'antitypie. Les deux champs visuels peuvent coïncider. Si leurs contenus sont différents, comme dans l'expérience de la main percée, nous neutralisons le plus faible ou le moins intéressant. Dans la vision binoculaire ils sont analogues et nous obtenons des coïncidences partielles, notamment celles du point de fixation, avec aussi beaucoup d'images doubles que nous neutralisons. Mais il s'en faut que la vision binoculaire consiste en une coïncidence parfaite. Il faut au contraire qu'aux environs du point de fixation, de petites diplopies subsistent qui font la dualité des points de vue et qui nous engagent à les surmonter, ce que nous faisons par variations de convergence, et c'est précisément la domination de la petite différence *frontale* x ou plus exactement de son rapport ε à l'écart des deux yeux qui, ainsi que nous l'avons expliqué, donne le relief, c'est-à-dire s'exprime en différence *distantielle*. Le fusionnement au point de fixation échappe à toute connaissance dans l'extériorité : il est biologique. Mais ce fusionnement étant supposé, il est possible de donner, comme nous l'avons fait, un schéma intelligible des petites diplopies homonymes ou croisées et de la possibilité de leur fusionnement par variation de convergence, donc d'expliquer ou plutôt d'exprimer dans l'extériorité la synthèse des deux points de vue (1). Tout n'est pas enfoui dans le mystère de l'opération vitale, mais cela seul qui dans la synthèse est fusionnement. S'il s'agit de la perspective, tout est connaissable, car il n'y a que constitution d'un ensemble plus vaste, c'est-à-dire d'un point de vue-regard qui en domine d'autres et les fait passer au rang de point de vue-situation.

(1) Cf. *Pensée implicite et perception visuelle.*

Mais, lorsqu'il s'agit de la constitution même du visible, c'est-à-dire précisément du problème de l'image rétinienne, on peut bien dire que certains mouvements réalisent la prise de conscience de la distance et que d'autres mouvements orientent la verticalité, mais *rien* n'explique le vis-à-vis. Seulement, comme il existe une explication physique de la formation de l'image rétinienne, de son homothétie et de son renversement, qui est fournie par l'optique géométrique, on pense qu'une optique physiologique ou psychologique se devrait de rendre compte sinon du redressement, du moins de l'orientation du champ visuel. Comme il existe une impossibilité euclidienne de faire exécuter simultanément à l'image plusieurs culbutes géométriques, de manière que tout à la fois le haut devienne le bas, la droite devienne la gauche et l'arrière devienne l'avant, la comparaison décriée des bâtons croisés est bonne comme symbole de la non-explication de ce rétablissement. Et l'expérience du *collapsus* est bonne pour orienter la verticalité. Mais il faut déjà supposer le vis-à-vis, et avec lui le « à distance », la gauche et la droite, par là même un haut et un bas qui en sont solidaires. De sorte qu'en cette visibilité l'ordre des trois dimensions est déjà virtuellement constitué. L'expérience motrice actualise, réalise la prise de conscience ; elle donne densité de vie à cet ordre géométrique en un monde d'action, d'effort, de tangibilité. Seule la relation droite-gauche n'a pas de sens et reste *désintéressée*.

Or, c'est précisément selon cette dimension en latéralité et sans intérêt vital, par là même la plus disponible pour prendre un intérêt de connaissance, que l'œil scientifique confronte l'objet visible, disons avec Berkeley, le grand homme visible, extérieur à l'œil perceptif, et le petit homme visible dans l'œil perceptif, qu'il juge en latéralité se faire vis-à-vis et dont il constate la ressemblance en homothétie, et c'est cette ressemblance qui soulève le problème de la position de l'objet visible. Mais il est impossible de remonter au principe de l'opération vitale génératrice de visibilité. Autant demander : pourquoi notre perception est-elle euclidienne, pourquoi la lumière, pourquoi la réfraction, pourquoi ce mode d'organisation vitale ? Tout ce que nous savons, c'est que la vie accomplit ce miracle d'exprimer synthétiquement et en réduction une multiplicité de *situs* dans le point de vue même de l'individualité du vivant, la visibilité étant précisément cette victoire sur l'antitypie des *situs*. Et sans doute la voie de la réfraction était-elle la voie la plus courte ou même la seule possible de cette réalisation.

Si maintenant on se replace dans le système de l'apparence,

il faut reconnaître que, pour l'œil perceptif, il n'y a pas de ressemblance, puisqu'il ne peut se situer aux deux extrémités du trajet de la lumière, mais que ce que l'on saisit en latéralité comme dualité de *situs* séparés par ce trajet et, par là même, comme ressemblance, constitue perceptivement un ensemble d'éléments solidaires dont l'œil n'est lui-même qu'une partie. La *similitudo* devient alors une identité médiatisée. C'est une identité, car l'objet visible, en tant que visible, ne peut être autre chose que la sensation rétinienne. Le mot *image* trompe parce que l'on pense à l'image visuelle que l'on tient pour une donnée immédiate dans le système psychologique. De sorte que cette image visuelle est rattachée tantôt à l'objet visible dont on pense qu'elle constitue la matière, tantôt à l'excitation rétinienne en laquelle on voit sa cause biologique. Mais le système psychologique n'est qu'un point de vue d'abstraction et l'image visuelle un résidu artificiellement obtenu à partir de l'objet visible. En ce détriplement, elle est, des trois termes, le moins existant. Si l'on supprime ce faux moyen terme, et si l'on veut donner un sens à un mode d'excitation physiologique qui se présente avec ce caractère privilégié d'être *similitudo rei*, si l'on est attentif en même temps à la spécificité de l'objet visible qui, hétérogène à la tangibilité, n'est nullement en lui-même une chose matérielle, on reconnaîtra qu'il n'y a rien d'autre pour le sujet percevant qu'une sensation qui présente naturellement la forme de l'image rétinienne. Il est absurde de dire que le sujet regarde l'image rétinienne comme s'il regardait son œil, parce qu'on revient alors aux *situs* matériels. Mais, en un sens plus profond, il faut dire que le sujet ne voit pas autre chose que l'image rétinienne et que c'est elle qui est l'objet visible. Seulement cette identité est médiatisée. Le visible ne prend consistance de perception que par sa connexion avec le tangible. De sorte que l'antitypie, surmontée en ce qui est visibilité *pure*, se trouve ramenée dans la *perception* visuelle. La sensation visuelle cesse de n'être nulle part ; sous peine de n'être pas une perception et de ne rien signifier, il lui faut exprimer le tangible, se poser comme autre qu'elle-même envisagée en son intensité affective et en son attribution organique, signifier une présence à distance. Parce que l'étude objective des conditions de percept envisage un trajet-aller, on croit qu'il doit y avoir pour et par la perception un trajet-retour. Mais il n'y a aucun retour, aucune projection physique, il y a seulement une affirmation à distance par l'affirmation de la distance incluse déjà dans la sensation et solidaire du vis-à-vis. Ou, si l'on veut, le seul retour est la prise de conscience que l'on peut bien appeler, en se souvenant de ce que nous avons

dit de l'idée de distance, une projection réflexive, n'entendant autre chose par là que ceci : la condition inférieure ou le système des conditions physico-biologiques se réfléchit.

Seulement l'analyse savante est troublée par la recherche d'un point de vue dominateur, et, même si elle reconnaît l'hétérogénéité du visible et du tangible, elle n'en tire pas ici les conséquences convenables. Parce qu'il se fait une synthèse des *situs*, une synthèse absolument originale, et inaugurale de la visibilité, on pense qu'il devrait se faire aussi une synthèse des *points de vue*, comme dans la perspective, comme dans le relief même où O_1 et O_2 sont dominés en O^2. Mais le caractère propre du phénomène, c'est qu'à cette expression de la situation extérieure en la situation du vivant, ne peut correspondre aucun point de vue-regard qui englobe les points de vue-situation. Dans la perspective, O_1 et O_2 sont dominés en O^2 ; dans le relief, ils le sont encore plus intimement et par création d'une sensation spécifique, de sorte que la représentation géométrique commence déjà à révéler sa déficience : la domination des homonymies ou des croisements est représentable, c'est-à-dire la position de ce qui peut fusionner et le lieu apparent du fusionnement, mais non l'acte du fusionnement en lui-même. Dans l'intime constitution de la vision, ce géométrisme est radicalement impuissant. Si l'on prend l'objet visible pour O_1, on peut trouver dans l'extériorité une pluralité de O_2 qui s'offre à la synthèse des points de vue. Mais la situation de l'image rétinienne ne peut absolument pas constituer un O_1 qui se trouverait avec O_2 compris en O^2. Car, lorsque nous disons que la vie se réfléchit déjà dans la perception et que la condition supérieure du percept est la conscience du point de vue, il faut, par cette conscience du point de vue, entendre cette réalisation globale selon laquelle le vivant se voit corps parmi les autres et s'affirme tel par l'idée de la distance, de la position ou du mouvement. Mais il ne se peut que la perception soit, à la fois et en un même regard, connaissance de l'extériorité et connaissance du détail de l'organisation vitale et du secret de ses opérations. C'est au contraire réflexivement, par le conditionnement distantiel ou autre, que la perception récapitule globalement, exprime au dehors et amène à la lumière de connaissance l'ensemble des conditions obscures de la nature et de la vie dont elle émerge.

IV. — La vérité et l'illusion perceptives

1. *La vérité et l'illusion ont leur commune origine dans la structure fondamentale du percept*

La formule structurelle de la perception P = Sλ fait comprendre la possibilité de l'illusion en corrélation avec la vérité perceptive, soit qu'on insiste sur l'expression par l'équivoque, soit qu'on fasse intervenir la loi de compensation, ces deux modes d'expression n'étant d'ailleurs nullement exclusifs l'un de l'autre. S'il y a déjà là une vue structurelle sur la nature de l'illusion, cette nature cependant n'a pas été suffisamment approfondie. Nous ne pouvons songer à décrire toutes les formes, à déterminer tous les types, à envisager tous les modes de classements, à inventorier toutes les causes de l'illusion. Mais nous nous proposons de présenter quelques analyses psychonoématiques d'un caractère plus général. Ce genre d'analyse doit éclairer même ce qui concerne la vérité de la perception. En effet cette erreur vécue qu'est l'illusion tient encore à la vérité du percept, et même à certains égards se réintègre en elle. Et, dans le moment même qu'elle est illusion illusionnante, et non point encore reconnue ou même comprise et ainsi réintégrée dans l'ordre vrai, il faut bien qu'elle emprunte à la vérité, ce qui ne peut consister qu'en ce qu'elle paraît la contredire. On le voit à l'inversion qui se fait alors de quelque loi de la perception normale : l'objet visible paraît grandir en paraissant s'éloigner ; les ailes du moulin vues par Sinsteden paraissent soudain intervertir le sens de leur mouvement, le paralytique qui tente de mouvoir latéralement son œil croit que les objets de premier plan accompagnent son mouvement contrairement à la perspective normale ; l'observateur qui s'éloigne de l'anaglyphe voit le relief augmenter avec la distance. Ces effets sont inscrits dans la formule P = Sλ : il suffit de supposer S invariable, et ainsi une pluralité de phénomènes s'ordonne remarquablement sous une même loi de l'illusion.

2. *Il n'y a pas qu'une imagination trompeuse : il y a aussi des machines à tromper et certaines perceptions artificielles peuvent être à la fois vérités scientifiques et illusions sensorielles*

Toutefois, il semble y avoir des illusions complètement indépendantes de la conscience du point de vue, mais qui s'imposent à nous par suite de quelque circonstance physique ou de quelque

dispositif instrumental, de telle sorte que, pour nous tromper, nous n'y mettons pas du nôtre. Nous sommes alors le jouet de quelque machine à tromper, sans que nulle imparfaite conscience du point de vue, nulle influence imaginative viennent altérer cette conscience pour contribuer à nous illusionner. Le miroir, la lunette, le microscope, le cinéma, nous imposent de percevoir ainsi. Faut-il même parler d'illusion ? La vision stéréoscopique nous impose une sensation de relief qui est bien relief et qu'il convient d'appeler relief artificiel plutôt que relief illusoire. Nul jeu spécial de l'imagination n'intervient. Mais c'est selon la référence que les mêmes perceptions peuvent être jugées illusionnantes ou véridiques. C'est bien le relief que donne la stéréoscopie, en dépit de certains défauts. Et, pour l'essentiel, cette sensation de relief ne diffère pas intrinsèquement du relief normal ; elle n'est donc pas une illusion : mais elle l'est extrinsèquement au visible, puisque la connexion avec le tangible et avec la perspective normale se trouve brisée. Mais, comme nous savons qu'un instrument s'interpose (ou qu'une convergence anormale intervient si nous fusionnons sans appareil), nous ne sommes pas dupes, et derechef elle n'est pas une illusion. Il en est de même de l'image en miroir qui est vraie dans l'instant conscientiel et dans le point de vue de la pure visibilité. Mais elle est fausse, référée à la possibilité normale d'une synthèse des points de vue, car nous nous heurtons à un mur transparent infranchissable et incontournable ; et nous voyons loin en avant ce qui est loin en arrière, nous voyons la face cachée de l'objet interposé entre le miroir et notre regard, nous voyons notre droite comme notre gauche ; en un mot, nous voyons comme si nous pénétrions en une conscience dont le point de vue n'est pas le nôtre. Énigmatiques propriétés qui ont inspiré poètes et philosophes par le mythe de Narcisse indéfiniment renouvelé, et qui se font aussi complices des magiciens et des illusionnistes. Ces derniers nous trompent par leurs jeux de glace, mais nous reconnaissons en fait, ou du moins en principe, l'artifice, et la femme-buste ou la femme-araignée ne sont pas des sphinx redoutables. Ainsi l'image isolée ne nous trompe pas : nous percevons ce que nous percevons, l'image référée à la synthèse perceptive nous trompe : nous percevons comme nous ne devrions pas percevoir. Mais finalement, si l'interposition est reconnue, la conscience que nous prenons de l'illusion empêche, sans la supprimer, l'adhésion du libre jugement. Il en est le plus souvent ainsi, lorsque l'interposition est instrumentale. Nous n'ignorons pas que les visions microscopique, macroscopique, téléoscopique, sont arti-

ficielles. Mais faut-il appeler illusion ces perceptions scientifiques ? Ne conviendrait-il pas de dire plutôt qu'elles sont plus vraies que la perception normale ? On retrouve ici la même relativité. Référées à la vérité scientifique dans laquelle elle s'intègre, elles sont plus vraies que la perception normale référée elle-même à ce même ordre de vérité. Car elles découvrent ce que la perception ne peut découvrir. Mais, comme elles brisent les connexions tactilo-visuelles et que les fragments d'univers toujours infimes qu'elles peuvent livrer ne s'intègrent pas dans la synthèse des points de vue, référées à la perception, il faut bien les tenir pour illusion, et des yeux-microscopes ou télescopes seraient pour l'homme un fâcheux mode d'organisation. Sans doute se demandera-t-on quelle est, de la science ou de la perception, la plus vraie. Et, comme la perception est à peu près invariable, plus parfaite peut-être chez le primitif que chez l'évolué, tandis que la science va de découverte en découverte et que la création ou le perfectionnement technique des instruments d'optique ont apporté une contribution essentielle à ce progrès, on est très disposé à tenir ces résultats pour plus vrais que ceux de la perception. Et il en est bien ainsi en ce que la science libère et déploie l'implication noétique au lieu de la tenir prisonnière. Mais cette libération n'est pas totale. La science n'a elle-même de signification que parce qu'elle part de quelque observation à l'échelle de la perception et parce qu'elle revient toujours à ce mode d'observation sensible : à travers les plus subtiles interpositions instrumentales, c'est toujours un œil humain qui regarde, et il est assez vain de penser que, de progrès en progrès, l'optique pourrait nous faire voir enfin le fond des choses, car l'être n'est pas dans la chose purement chose et ainsi séparée. Il convient plutôt de reconnaître et de ne pas briser le lien entre la perception et la science, entre le système de l'apparence et le système logique qui sont alternativement la vérité l'un de l'autre. Et il est bon qu'ainsi mises en relation, donc relatives et appuyées l'une à l'autre, la vérité implicite et la vérité explicite, la synthèse originaire et la synthèse analytique, l'une en sa richesse cachée, l'autre en ses richesses indéfiniment déployables, laissent la pensée ouverte, aspirante à l'Être et à la Vérité absolus, τρίτον τί.

3. *Autres la pré-illusion, l'illusion, la conscience de l'illusion et la connaissance de l'illusion*

Le terrain se trouvant ainsi préparé, l'objet propre de la recherche psychonoématique consiste ici à spécifier et à solidariser l'illusion, la conscience de l'illusion et la connaissance de

l'illusion en tenant compte de cette circonstance que nous venons de mettre en lumière : que la même perception peut être ou non illusion selon la référence.

Comme la manière dont la psychonoématique fait intervenir la sensation ne consiste pas à l'envisager à titre de donnée immédiate, sinon en son instant de génération dont nous avons dit qu'il était la mort du temps, comme au contraire c'est en son existence fonctionnelle que nous l'avons fait intervenir le plus souvent, il n'y a aucune difficulté à reconnaître que le *donné* peut être plus ou moins « donné », nous voulons dire qu'une sensation déjà élevée en connaissance et constituée en perception, qui par conséquent n'est pas un pur donné, peut remplir cette fonction relativement à un mode de percevoir plus complexe ou plus élaboré. On comprend par là que des perceptions telles que celles du relief artificiel ou de l'image en miroir puissent ne pas être encore des illusions, mais constituent un état de préillusion. Elles ne sont nullement de pures données : la visibilité y est assez consistante pour évoquer la tangibilité. Mais, précisément, cette tangibilité est impossible, et c'est en quoi il va y avoir illusion. Car dans l'instant, si l'on prend cette impression visuelle telle quelle, c'est-à-dire soutenue par le tangible, mais non référée à lui, on peut dire que nous ne nous trompons pas encore, mais un tel instant n'est que l'ébauche qui ne s'achève pas de la figure de temps constitutive d'extériorité ; l'impression est à peine un objet ; elle est fonctionnellement un donné relativement à la perception moins fugitive et moins incomplète dans laquelle elle va s'intégrer. A cette limite d'approximation d'un donné, que pourrait dire la conscience, sinon : je perçois ce que je perçois ; et encore serait-ce déjà trop dire, car ce que je perçois ne parvient pas à s'achever en objet. A peine pourrait-elle dire, par une sorte de *cogito* empirique : il est vrai que je perçois, faisant à elle-même l'attribution subjective de l'impression qui ne va pas jusqu'à constituer une attribution objective. Mais cette approximation du sensible ou bien est intenable, ou bien n'est qu'un retour savant. Elle se renouvelle d'un instant à l'autre. Et, si l'on pouvait isoler l'instant, il faudrait accepter la formule sophistique de Gorgias : tout est vrai. Mais, perceptivement, rien ne serait encore ni vrai ni faux, puisque nul objet ne serait affirmé, la perception s'absorberait dans un *cogito* stérile. Il faut que la conscience détermine ce qu'elle perçoit. Et c'est alors qu'apparaît l'illusion où se trouve affirmé un fragment d'univers qui ne peut s'insérer dans la synthèse des points de vue. Cette discontinuité perspective demeure inaperçue. Le percept im-

plique au contraire référence à un dynamisme de vérification dont l'essai révélerait sa réalisation impossible. Ce sont précisément cet essai et cet échec qui constituent la conscience de l'illusion. Et il n'est pas nécessaire que la tentative de vérification aille toujours jusqu'à se déployer en un dynamisme effectif. Une interposition peut être aisément reconnue. Parfois même, par l'étrangeté de son contenu, l'illusion fait surgir le jugement critique. Sinsteden ne pouvait croire que l'alternance du sens dans le mouvement des ailes du moulin, qui se répétait d'un moment à l'autre, fût un phénomène réel. D'une manière générale, cette inversion de quelque loi fondamentale du percept, qui caractérise l'illusion, suffit à éveiller notre attention. Mais il est bien remarquable que la conscience de l'illusion peut être contemporaine de l'illusion sans la supprimer. Malgré toutes les explications données, nous ne cessons de percevoir l'agrandissement des astres à l'horizon. C'est que la prise de conscience se fait de façon extrinsèque à la perception illusionnante et n'entame pas cette erreur dans la vie. L'abstrait ne peut rétroagir sur le concret. Le jugement correctif est ici de l'ordre de la pensée explicite et provoque bien dans cet ordre une attitude suspensive. Mais il y a, plus profondément, une croyance d'imagination liée à la pensée implicite et qui n'est pas détruite.

Cette différence entre l'illusion et la conscience de l'illusion fait apercevoir le déplacement de subjectivité. On est trop porté à poser la relation noétique comme un immobile et inchangeable vis-à-vis par une réalisation prématurément ontologique de ce qui n'est encore qu'une existence fonctionnelle. Mais le sujet se déplace selon les degrés de la prise de conscience, et le même ensemble qui fait interposition peut être tantôt du côté du sujet, tantôt du côté de l'objet. Comme la fonction du sujet se caractérise dans la perception par la conscience du point de vue et qu'il faut prendre, dans les exemples dont nous allons nous aider, l'idée de distance pour conscience du point de vue, soit D ou λ cette fonction de subjectivité, et soit M les montagnes qui font l'objet de la perception. Imaginons deux types extrêmes d'illusions, l'une où l'interposition est physique, telle la lunette L qui agrandit la montagne, l'autre où l'interposition est psychologique, telle la représentation d'une atmosphère brumeuse B, qui produit aussi un certain agrandissement. Le traitement psychonoématique est, malgré cette différence, le même dans les deux cas : il suffit de mettre différemment entre parenthèses deux des trois constituants du percept. Si je regarde à travers la lunette, sans penser à la lunette, ce dispositif instrumental passe

du côté de la condition subjective, l'objet de la perception étant la seule montagne. On a : (D + L) + M. Mais si je m'avise, ce qui ne peut manquer de se faire ici, que la lunette est elle-même un objet, et si je tiens compte de cet objet interposé, j'ai conscience de l'illusion. Alors L et M font système, et l'on a : D + (L + M).

Pareillement, je peux ne pas m'aviser de l'influence que la brume exerce sur le jugement de distance qui, selon les théories qui voient dans le degré de transparence un constituant de la profondeur, donne à cette profondeur une plus grande consistance. La formule est alors : (D + B) + M. Mais si je m'avise de cette interposition — ce qui est moins certain que dans le cas précédent — je prendrai conscience de l'illusion, je sortirai de la brume, si l'on ose ainsi s'exprimer, bien que je puisse n'en pas comprendre exactement l'influence et ne pas m'aviser de la relation $P = S\lambda$. Alors, faisant passer la brume à l'objet, on obtiendra : D + (B + M). Il est évident que les deux mises entre parenthèses différentes ne sont pas exclusives l'une de l'autre, et sont seulement des accentuations différentes, puisque l'illusion et la conscience de l'illusion peuvent être contemporaines. Que l'interposition se situe du côté de la subjectivité et fasse en même temps partie de l'objet, cela n'étonne pas dans les perceptions scientifiques où elle consiste en un instrument maniable ; mais, dans l'illusion psychologique, il est plus surprenant de reconnaître que la même chose fasse à la fois partie du conditionnant et du conditionné. La brume est dans le spectacle, elle est une image. Mais en même temps qu'on la voit, on voit par elle. Elle est donc une image conditionnante. Et ce qu'on peut ne pas *voir*, c'est l'influence qu'elle exerce pour modifier notre appréciation des distances. C'est cette influence dont on peut ne pas s'aviser qui passe du côté du conditionnement. Et il est fort possible qu'il en soit ainsi, car l'idée, nous l'avons vu, se faisant présence, il peut bien y avoir dans la présence tel caractère qui modifie l'idée. Il s'en faut bien d'ailleurs que, dans l'ensemble des images constitutives de la présence, nous parvenions toujours à détecter le détail qui gauchit la condition. Nous voyons telle image sans reconnaître sa valeur dans le conditionnement.

Faisons un dernier pas : nous pouvons passer de la conscience de l'illusion à la connaissance de l'illusion, ce qui n'est pas seulement passer d'une perception plus étroite à une perception plus vaste pour reconnaître qu'il y a une interposition et un point de rupture dans le dynamisme qui garantirait la synthèse des points de vue, mais ce qui consiste à comprendre la fonction

exacte de l'interposition. La physique apprend le mécanisme de la lunette, et la psychonoématique apprend le dynamisme de la brume. Car ce n'est pas la brume en tant que phénomène physique qui est directement agissante, mais la représentation que nous en avons, qui, tout en subsistant dans l'objet, passe à la condition, et, par la médiation de l'idée de distance, contribue à notre appréciation de la grandeur. Mais, si la conscience de l'illusion est encore perception, c'est qu'elle n'est qu'une perception plus ample avec ce caractère spécial que, passant réellement ou mentalement de O_1 qui est le point de vue de l'illusion à O_2 qui nous donne de saisir l'interposition, O^2 constitue une prise de conscience qui ne peut réaliser son contenu en un nouvel objet O_1 O_2. Au lieu d'établir la continuité, O^2 fait reconnaître la rupture et la discontinuité perceptive, comme il en est, par exemple, si nous reconnaissons que la montagne ne peut être réellement plus grande dans la brume et réellement plus petite à la clarté lunaire d'une nuit limpide. Tandis que la connaissance de l'illusion, bien qu'elle prenne son point de départ dans cette conscience, n'a plus de point de vue et appartient à la science.

Il ressort de là un exemple assez remarquable de cette logique réflexive à renversement du pour au contre qui demandera examen dans l'analyse psychonoématique des perceptions intellectuelles. Dans l'état de préillusion, *il est vrai* que le sujet perçoit ainsi. Dans l'illusion, ce que le sujet perçoit *est faux.* Dans la conscience de l'illusion, le sujet reconnaît *en vérité* qu'il se trompe. Enfin dans la connaissance de l'illusion, le sujet comprend les circonstances de l'illusion et l'influence qu'elles exercent. Il reconnaît donc que, la situation étant telle, *il doit se tromper* ; et ainsi l'illusion elle-même se réintègre scientifiquement dans la vérité. Le jugement de la préillusion ou *cogito* immanent au percept : *je perçois ainsi*, et le jugement savant : *je dois percevoir ainsi*, sont près de se joindre : celui-ci est la justification de celui-là. Et il faut bien qu'il en soit ainsi. Comme l'immédiation perceptive n'existe pas à la rigueur, mais ne peut être que l'apparence d'elle-même, et qu'à cette condition seulement on peut se borner à ce jugement : je perçois ainsi, la science ne peut que justifier cette afférence globale en faisant l'inventaire des transmissions, influences, impressions que l'apparente immédiation récapitule. Et l'illusion, moyen terme entre ce *cogito* et la science, ne peut être qu'une lecture imparfaite de ce qui se trouve plus ou moins secrètement inclus, ne serait-ce qu'à titre de solidarité lointaine, dans cette sensation ou ce champ perceptif.

4. *Autres la science et la conscience perceptive Autres la conscience perceptive et la conscience pure. La perception résiste à toute réduction*

Comme la perception vraie, bien qu'elle fasse de la sensation une meilleure lecture, occupe la même situation moyenne, on se dira peut-être que les lectures, bonnes ou mauvaises, ne sont pas une action véritable de la conscience, qu'elles tiennent simplement à ce qu'il y a plus ou moins de choses découvertes ou cachées qui s'imposent, qu'en dernier ressort la circonstance déterminante du percept, illusionnant ou véridique, est toujours d'ordre physique, toujours dans l'événement. Et l'on en viendra à penser que la perception ne réfléchit pas, mais qu'elle reflète : lorsque nous disons qu'elle est vraie, c'est qu'elle reflète suffisamment la circonstance en mêlant toujours à ce reflet quelque chose de nos tendances et de nos souvenirs ; et lorsque nous disons que nous sommes dans l'illusion, nous ne nous trompons pas, nous sommes trompés : le reflet est plus infidèle. S'il y a un mouvement de pensée on ne sera pas loin de juger qu'il n'est qu'épiphénoménal : la conscience perceptive n'est qu'un lieu de passage. Et l'incurable défaut de la perception, même vraie, c'est d'être perception ou point de vue, c'est-à-dire ne pas être la science. On comprend par là que certains chercheurs ne s'attachent plus, en de forts beaux travaux d'ailleurs, qu'à ressaisir le percept dans l'objectivité, selon ses formes constituées et par une stricte description qui veut ne pas outrepasser le comportement ; cependant que d'autres, se réservant l'esprit, désincarnent la conscience située ; et, recueillant en une ferveur quasi religieuse le bienfait d'une souple et subtile réflexion sur la science, ils tentent d'absorber la conscience dans la connaissance et espèrent instaurer ainsi une spiritualité plus pure, dégagée des vicissitudes et des pesanteurs négligeables de notre charnelle perception humaine.

S'il en est ainsi, si ce séparatisme est légitime qui consiste à œuvrer d'une part sur une perception-objet, abstraction faite de toute action spirituelle, à tendre d'autre part par l'*ascèse* d'une réflexion sur la science à l'*esthèse* d'une sujet-sujet et purement tel, notre tentative de psychonoématique est condamnée, et c'est nous qui sommes le jouet d'une illusion intellectuelle. Mais nous ne perdons pas courage et nous ne cessons de croire qu'entre les formes les plus humbles de l'existence conscientielle et les plus liées à l'extériorité d'une part, et les plus belles expansions de la vie intellectuelle et spirituelle d'autre part, il y a un lien

qu'on ne peut briser sans le plus grand dommage pour la destinée de l'esprit et même pour une science intégrale de l'esprit. On n'arrache pas l'esprit humain à son *situs*, et la spiritualité n'est jamais qu'une spiritualisation. Et l'on ne peut pas davantage absorber l'extériorité dans l'affirmation de l'extériorité. L'efférence ne peut être seule, et ce n'est pas au stade de la perception que l'esprit peut revendiquer l'autonomie, si jamais il le peut. La vérité structurelle du percept est indépendante de telle circonstance, bien qu'elle ne le soit pas de la fonction *circonstance*. Mais la vérité de fait, l'affirmation de telle présence ou de tel événement, *hic et nunc*, qui font que justement percevoir est autre chose que concevoir, cela rend la pensée immanente au percept, dépendante de l'événement. Ni l'illusion, ni la perception vraie n'échappent au conditionnement inférieur, et nous ne cessons de maintenir que la pensée n'existe qu'en surmontant. De sorte qu'en cette simple affirmation : *la condition se réfléchit*, il faut entendre une réciprocité entre le conditionnement physique, ou plus exactement physico-physiologique, et le conditionnement noétique, car il est aussi vrai de dire que la perception réfléchit globalement tout ce qui s'exprime dans la sensation, et avec elle l'ordre cosmique dont elle procède ; puis que le conditionnement supérieur ou l'acte de surmonter se réfléchit dans la conscience du point de vue et se fait objet parmi les autres. Et c'est précisément, comme nous avons tenté de l'établir, cette connexion entre l'afférence et l'efférence qui nous interdit de séparer l'un de l'autre ces deux mouvements et ces deux moments solidaires (qui relativement au temps conscientiel, ne peuvent être *moments* que dans un infra-temps). Par là, nous repoussons et le physicisme d'une part, et la conception d'une conscience pure d'autre part, voire même toute forme de transcendentalisme qui insisterait sur la spontanéité créatrice de l'esprit au point d'oublier ou d'estomper sa réflexivité. Et, s'il n'y a pas de prospection proprement spirituelle indépendante de toute réflexion ou de tout rapport à la réflexion, c'est que jamais l'efférence ne s'isole ; et c'est qu'originairement la vie de l'esprit, qui s'amorce au percept, ne peut se constituer qu'en dépendance de l'événement. Et, nous avons déjà pris la précaution de le dire : la vérité scientifique demeure elle-même rivée à la vérité perceptive et ne peut prévaloir contre elle.

5. *Toute illusion a ses causes dans l'afférence et ses raisons dans l'efférence*

Si l'on s'avise de représenter ce double mouvement générateur de la perception comme un circuit de X à JE et de JE à X, on

peut craindre que ce schéma ne fasse que montrer combien malaisément la pensée échappe au géométrique et au mécanique, combien elle demeure prisonnière de l'extériorité, retombant toujours aux images, et là encore où précisément l'origine radicale de l'extériorité est en cause. Mais nous sommes loin de penser qu'un tel schéma épuise la réalité de la perception. Il facilite plutôt la description que nous en tentons et la discrimination des structures et des fonctions qui la constituent. On ne peut oublier que, des deux extrêmes JE et X, aucun ne peut se déduire de l'autre. Il nous semble cependant que la vue de ce circuit perceptif se trouvera suffisamment justifiée s'il permet de mieux ordonner et de mieux spécifier les interpositions et de marquer ainsi les différents degrés de l'illusion.

Il y a une grande différence entre l'amplification instrumentale qui accroît l'acuité ou la portée de la vision, et le principe spirituel d'amplification, ou loi d'expansion. La première constitue une interposition artificielle et momentanée qui ne modifie directement que la sensation : elle *déplie* l'espace. Tandis que l'imagination transcendentale, qui actualise l'idée de distance, la *déploie* ; son acte est permanent et rigoureusement constitutif de toute perception, même autre que visuelle. Elle agit à partir de la sensation et à l'occasion de la sensation, nullement sur elle. Et la sensation ne se constitue en perception, c'est-à-dire ne se trouve justifiée que par là. Car seule cette condition noétique nous fait affirmer globalement et à titre d'objet dans l'extériorité, l'ensemble des circonstances qui la provoque. La conscience du point de vue et plus spécialement l'idée de distance couvrent et expriment en efférence la multitude des influences qui s'échelonnent le long de l'afférence et qui constituent pour les sciences psychologiques un champ d'investigation indéfini. Et il serait très faux de croire que, pour cela, l'efférence n'est que l'expression épiphénoménale de l'afférence. Déjà la sensation est hétérogène au processus scientifiquement descriptible dont elle est l'aboutissant, parce qu'elle appartient à la vie, non aux choses représentables selon l'extériorité. Et cette intériorité qui consiste à se représenter l'extériorité et qui est la perception elle-même, est hétérogène à la sensation qu'elle assume et justifie, car elle comprend l'affirmation et même un organisme de relations dont tout notre effort est de préciser la structure originale. De sorte qu'il n'y a pas seulement des causes du percept, mais toujours aussi des raisons de percevoir ainsi. Mais, parce que ces raisons qui détaillent l'efférence ne vont pas sans ces causes qui détaillent l'afférence, il ne faut pas s'imaginer que celles-là ne sont que le

reflet de celles-ci, ou encore que l'efférence ne fait qu'exprimer indistinctement ce que la science discrimine dans l'afférence. Comme s'il y avait à déplorer que la conscience perceptive ne fût pas plus lucide et ne fût pas physicienne et biologiste ! C'est là prendre fort mal la relation du sujet et de l'objet. C'est faire de l'afférence l'objet et de l'efférence un regard sur cet objet, et qui le voit mal. Mais le sujet et l'objet sont pris dans le circuit total et n'existent que par lui, et l'originalité de la conscience est de drainer en fait une multitude d'influences cosmiques en les récapitulant d'une façon absolument originale qui inaugure la connaissance. Que la conscience soit une conclusion privée de ses prémisses, cela s'entend, pourvu que les prémisses soient bien tenues pour des prémisses logiques et non pour des causes, et pourvu encore que l'on reconnaisse que cette privation concerne le verbe explicite, mais n'exclut nullement la richesse et le plein d'un mode d'implication où les relations forment originairement synthèse, ainsi que l'exprime, autant qu'elle le peut, la formule $P = S\lambda$ qui, nous l'avons dit, est riche elle-même d'implications à déployer. Dès lors, ce n'est ni épiphénoménisme, ni même parallélisme de reconnaître que la perception, n'étant point un libre essor de pensée, est vraie lorsqu'à travers le circuit, elle affirme, à titre d'événement, l'objet qui la provoque ; et que, par là, l'événement doit être aussi à l'origine de l'illusion, de sorte que même les formes auxquelles on attribue une cause psychologique se trouvent avant tout conditionnées par quelque circonstance ou quelque interposition dans le mouvement d'afférence. Mais, inversement, aucune perception n'étant possible sans l'efférence, il faut que les illusions mêmes qu'on est porté à rattacher directement à une interposition physique ou physiologique, se constituent par quelque interposition mentale, souvent bien secrète, qui exprime en son ordre l'interposition physique et qui lui correspond. De sorte que, tout le long du circuit, l'analyse des illusions doit reconnaître ces correspondances avec prédominance tantôt des causes qui appartiennent à l'afférence, tantôt des raisons qui appartiennent à l'efférence. Recherche infiniment complexe dont les deux exemples intentionnellement abrupts de la montagne vue à travers la brume et de la montagne vue à travers la lunette, suffisent à la rigueur pour donner une idée.

Ce n'est pas la brume, en tant que spectaculée, qui produit l'illusion de l'agrandissement de la montagne : c'est la brume en tant que spectaculante, passant à la condition, modifiant notre idée de la distance ; mais encore faut-il qu'elle se soit produite à titre d'événement dans le spectacle. De sorte que le principe de

déclenchement d'une illusion, où l'interposition est essentiellement *mentale*, ne s'en trouve pas moins dans la *situation*. L'afférence déclenche ce que l'efférence qualifie. Inversement et réciproquement, la lunette constitue une interposition physique, mais une observation attentive du champ révèle combien cette afférence s'exprime en efférence par le déséquilibre de nos jugements perceptifs qui composent cette perception artificielle.

Il y a plus. Il est normal de référer à la science les verres taillés puisque c'est elle qui apprend à les tailler. Et, par là, il est normal aussi de dire que l'œil est à l'imitation d'un instrument d'optique ; mais si l'on réfère les perceptions scientifiques non à la science, mais à l'ordre même de la perception, il est légitime de les tenir pour illusions, et l'optique devient « un art de tromper les yeux ». Alors ce sont les verres taillés qui sont à l'imitation des yeux, et, selon la profondeur vraie, non plus la vie qui dépend de la géométrie, mais la géométrie qui dépend de la vie. Les machines à tromper, instruments de précision ou instruments de jeu, stéréoscope, cinéma, etc., n'ont pas leur effet d'illusion comme un moteur a son effet de rendement. Le moteur et son effet se situent complètement dans l'objet. Les machines à tromper, sous le maniement apparemment objectif de l'ustensilité, empruntent à la relation sujet-objet. Elles sont des décompositions ou des surcompositions partielles de la vie perceptive ; elles cristallisent quelque chose non seulement du stade de la science où elles apparaissent, mais de l'esprit percevant lui-même. Elles plongent au mystère de l'implication vitale, et sans le pénétrer, elles l'utilisent en ses prolongements d'implication perceptive où toujours la perception dépend à la fois du point de vue et de la conscience du point de vue, de sorte qu'il faut la voir conditionnée à la fois par le drainage d'une multitude d'influences cosmiques et par l'acte d'affirmer qui est à la racine de toute conscience. Et, si dans la perception ce conditionnement est réciproque et semble pouvoir se résumer en ces mots : *la condition se réfléchit*, c'est donc que la condition supérieure et la condition inférieure se conditionnent l'une l'autre et semblent ne faire qu'un. La même réflexion signifie à la fois que la pensée se réalise en s'élevant au-dessus du sensible pour le surmonter, et en s'abaissant jusqu'à lui et se projetant en lui. Mais elle maintient aussi la différence, car le drainage affectif et l'affirmation, même unis, sont toujours autres. La perception, pas plus qu'une activité autonome, n'est un enregistrement passif. L'immédiation rendrait l'illusion impossible. Mais elle interdirait aussi la conscience, et il n'y aurait pas de vérité perceptive. Et, si l'illusion

structurelle procède d'une inadéquation entre le point de vue et la conscience du point de vue, ce n'est pas que l'adéquation, qui constitue la vérité du percept, soit elle-même une adhérence au réel, ou plus exactement au vital qui, au point de vue perceptionnel, constitue la réalité ou la base. Car le jugement est adhésion, et l'adhésion exige l'écart. Par là, la médiation s'introduit toujours, dont nous avons analysé les formes multiples et souvent inversées. Et, par là, la vérité et l'illusion sont rendues possibles ensemble.

6. *L'être et le non-être s'équilibrent de façons inverses dans la vérité et dans l'illusion perceptives*

Il nous reste un dernier pas à faire, peut-être le plus difficile. Quel est l'être de l'illusion ? Que peut être l'être de ce qui n'est pas, ou, si l'on veut, d'une pensée qui possède l'existence psychique, sans posséder l'existence noétique, d'une conscience sans connaissance vraie, c'est-à-dire en fin de compte sans connaissance, d'une pensée qui, étant, sans être vraie, ne peut être vraiment *pensée* ? Sans doute a-t-on observé maintes fois que l'erreur ne vient à l'existence qu'en prenant le masque de la vérité. Il est plus malaisé de dire en quoi consiste ce masque et comment et jusqu'où il plaque sur le visage. Tournons à bien le reproche qu'il peut sembler que nous méritions depuis longtemps. La formule généralisée $P = S\lambda$ où λ est plus spécialement la distance, mais peut être aussi bien telle autre manifestation du point de vue, ne couvre-t-elle pas, sous son apparente évidence, la plus grande ambiguïté ? Elle est valable dans le système physique ou logique, et λ ou D sont alors le signe de cette distance qu'on appelle *réelle* qui contribue à définir le point de vue-situation. Et elle est valable dans le système de l'apparence où D devient alors le signe de l'*idée* de distance.

Mais ne faut-il pas qu'il en soit ainsi ? Puisque les déterminations de D et celles de l'idée de D peuvent ou non se correspondre, puisque structurellement au contraire, abstraction faite de leurs déterminations, le point de vue-*situs* et le point de vue-regard, en dépit de leur faille, font un au sein de la perception, et qu'ainsi se trouve constituée la vérité elle-même structurelle de la fonction perceptive, c'est-à-dire la double possibilité de sa vérité de fait et de son caractère d'illusion, ne faut-il pas que la formule de structure soit assez indéterminée elle-même en sa précision rigoureuse pour convenir à la situation et à l'apparence, et pour convenir à l'apparence, qu'elle soit ou non l'appa-

rence de la situation déterminée qui la provoque? En ce qui concerne l'illusion, on exprime ainsi qu'elle est un faux visage, mais un visage quand même de la vérité, et que, n'étant pas, elle n'est qu'en empruntant à ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire à la vérité structurelle ou à l'équation de la conscience $P = S\lambda$.

S'il y a quelque espoir d'aller plus loin dans l'analyse — nous disons analyse et non dialectique — de cet être du non-être, seule, croyons-nous, la psychonoématique offre la possibilité d'une investigation positive. Même les illusions purement graphiques sur une surface plane et qui schématisent le percept, font apercevoir une structure de contrariété : le plein et le creux imaginaires s'intervertissent, l'égal devient l'inégal, le paysage lunaire se trouve agrandi par contraste avec l'astre trop petit qui y est dessiné. Mais, surtout, les illusions structurelles, où interviennent effectivement la relation distantielle et le point de vue, manifestent l'inversion de quelque loi normale et fondamentale de la perception : accroissement de grandeur ou de relief avec la distance, mouvement à droite de ce qui devrait passer à gauche. La formule équationnelle, l'équivoque et la compensation expriment et même expliquent. Mais expliquer n'est pas encore comprendre. On va jusqu'à voir la possibilité de semblables effets dans la structure perceptive. On ne va pas jusqu'à la possibilité radicale de cette possibilité. Ce qu'il faut comprendre, c'est l'illusion et l'inversion ensemble. C'est que, dès qu'il ne s'agit plus simplement d'illusions nées d'une anticipation purement empirique, mais au contraire d'illusions qui tiennent à la structure du percept par la conscience du point de vue, il ne s'agit pas d'un bouleversement quelconque, d'un désordre sans loi et d'une fortuité pure. L'analyse rationalise : une cohérence interne, une logicité se révèlent qui sont encore référence au vrai. Non un *bouleversement*, mais un *renversement* où se retrouve encore quelque loi fondamentale de la perception. Et seule l'inversion peut faire ce faux visage de la vérité.

Mais, que la vérité accepte le masque, voilà ce qui ne peut se comprendre que parce que, au niveau de la perception et pour une pensée profondément engagée dans un cosmos que récapitule l'unité vitale, cette vérité est encore impure. Si déjà, dans l'ordre de la connaissance et de l'intelligibilité les plus désincarnées, il fallut à Platon fragmenter la plénitude parménidienne qui n'était peut-être que l'image matérielle et trompeuse de la plénitude, et introduire en tremblant le non-être dans l'être, afin qu'un dynamisme des idées fût possible, et une infinie richesse de relations entre elles, combien est-il plus nécessaire encore

qu'au sein de cette connaissance liée à l'existence vitale, qui constitue la conscience, la différence et le non-être soient, qui seuls permettent une victoire sur l'obscurité inférieure et un dépassement de la limite. L'idée de la distance n'est pas quelque chose : elle n'est rien, rien que le détachement du réel qui se projette en lui, élevant la vie à la connaissance, la sensation à la perception. Et, à cette origine radicale, antérieurement aux déterminations, l'idée de la distance et la distance ne peuvent être inadéquates l'une à l'autre, car il n'y a pas d'autre distance que l'idée de distance qui se réalise dans le sensible. Et il importe peu ici que la physique opère dans un espace bi ou tri ou quadri-dimensionnel, car plus elle se mathématise, plus elle reconnaît que son espace est lui-même idéel. Ce que la pensée exprime en se mettant à part en fonction de ce non-être qui est la distance, ce sont des situations, des intervalles frontaux, des limites, des empêchements. Nous avons pu nous étonner jadis de ce que Lachelier trouvait dans la surface la réalisation de la seconde puissance de l'idée d'être ou la représentation de la vie. Cela s'entend cependant en contre-partie du symbolisme de la profondeur qui n'est que la conscience intellectuelle se détachant du sensible, c'est-à-dire de la vie, et s'en faisant objet. Oserions-nous dire que nous trouvons aujourd'hui une confirmation inattendue de cette superficialité de la vie qui ne devient profonde qu'en s'éloignant de la pensée, dans certaines tendances de la peinture moderne qui, en même temps qu'elle va à l'évanouissement de ce qui est perspective ou profondeur, prend un caractère viscéral, exprime des genèses ou des démembrements ? Quoi qu'il en soit, cet intervalle ou διάστημα, que M. Lavelle voit aujourd'hui dans le temps, mais que, jadis, psychologue pénétrant des constituants de la profondeur, il pouvait voir dans l'affirmation du « à distance » qui d'ailleurs symbolise avec le temps, cet intervalle, qui n'est rien que la marge nécessaire à l'affirmation et la conscience du point de vue, donne au sensible consistance d'objet, projette en lui le symbole de l'être qu'au stade de la perception la conscience ne peut trouver en elle-même, car toute son intériorité consiste dans l'affirmation de l'extériorité. Et la relation entre X et JE est telle, sur la base de l'existence vitale, que X ne cesse d'engluer l'esprit, prend consistance d'objet et ne devient le semblant de l'être que par le JE qui projette en lui son détachement et qui n'a lui-même que l'existence fonctionnelle d'être ce détachement. Ainsi l'être de la conscience perceptive est pris dans la vitalité et ne devient à quelque degré un être de connaissance, d'ailleurs tout absorbé dans l'affirmation, que par l'in-

troduction du non-être dans l'être. Que fait l'illusion ? Elle abuse de la situation, elle épaissit le non-être, elle *inverse* l'ordre, car il ne s'agit plus alors d'un non-être conditionnant l'affirmation symbolique de l'être, mais il s'agit d'un être du non-être. Elle n'est possible que parce qu'il y a déjà du vide dans la loi fondamentale du percept. Au lieu de nier pour affirmer, présageant ainsi une liberté spirituelle qui ne peut être là, elle affirme la négation elle-même. Elle donne consistance à ce qui n'est rien. Déjà, sur l'exemple du paysage nocturne, on voit le contraste se renverser, la petitesse de l'astre faire la grandeur de la nuit. Mais ce n'est encore là qu'une contrariété empirique parce que la superficialité du dessin fait que le sujet n'est pas situé et s'impersonnalise ; tandis que là où le point de vue s'affirme en affirmant plus que lui, c'est-à-dire en niant sa limite, l'expansion, dont l'office est de contre-balancer la limitation et d'en rendre possible la prise de conscience en un jugement perceptif où le non-être est ordonné à l'affirmation de l'être, l'expansion, disons-nous, peut ne pas se proportionner à la circonstance limitative, et il y a un excédent de non-être. L'inversion ne se produira qu'en dépendance de ce plus profond déséquilibre. C'est ainsi que l'image consécutive se projette là où il n'y a *rien* d'elle-même, en un fantôme d'objet. Désormais elle suivra le sort de l'écran. Et, tandis que c'est l'image de l'écran qui diminue, il semblera que c'est la tache invariable projetée sur lui qui grandit. L'observateur qui s'éloigne de l'anaglyphe ne crée le fantôme de l'objet détaché du plan anaglyphique qu'à la condition de fixer son regard là où il n'y a *rien*. Et c'est ce rien qui aspire, pourrait-on dire, certains éléments du plan et qui les fusionne en un être de non-être.

Même les illusions en apparence les plus banales et les plus superficielles rentrent sous la loi. Il suffit d'un regard distrait pour attribuer à un objet quelque caractère qui ne lui appartient pas. Que fait cette anticipation empirique, sinon, pendant un instant fugitif, donner à la conscience perceptive un être à part auquel elle n'a pas droit et qui commence à désagréger la perception, le système psychologique ne pouvant, ainsi que nous l'avons montré, exister qu'éminemment au sein de l'existence plus riche du percept. Si l'expansion ne peut être autonome, si le sujet en sa fonction perceptive ne peut se mettre à part et n'a point encore d'intériorité ou d'être pour soi, n'existant que dans l'affirmation d'extériorité qui le médiatise, il s'ensuit que rien n'est moins libre que le jeu illusionnant de l'imagination. C'est au moment où, réfléchissant inadéquatement le point de vue, la

conscience ignore ses limites, qu'elle en est le plus prisonnière ; et ce qui s'affirme alors, sous les espèces de l'objectivité du point de vue, c'est la subjectivité du point de vue.

Lorsqu'on dit : je ne sais trop ce que je vois, on commence à ne plus percevoir et à discuter sa perception. L'incertitude et la suspension du jugement ne sont pas le fait de la perception. Elle ne consent point à être un non-être qui se voit. Être ou non-être, et toujours à quelque degré être mêlé de non-être, elle veut être un être qui se voit. Elle n'a le choix qu'entre l'affirmation vraie ou l'illusion, entre l'affirmation de l'être médiatisée par le non-être ou l'affirmation du non-être se présentant sous la figure de l'être par simple inversion de référence. A la racine seulement, là où la réflexion maintient le lien en dépit de la disjonction, le point de vue est l'idée du point de vue, l'idée est ce qui est, l'idée de la distance est la distance. L'affirmation s'affirme, conscience et adéquation d'un instant seulement, avons-nous déjà observé (principe). Mais la conscience perceptive ne se fait exister que par médiation ; elle ne s'affirme qu'en mettant entre soi et soi l'univers des présences. Et elle se disperse ou elle s'empêtre dans la diversité des images qui la réalisent. A l'épanouissement seul, elle obtient une approche concrète de son équation, là où les deux points de vue témoins s'affrontent, se confrontent, se critiquent, se corrigent *implicitement*, c'est-à-dire dans la vision binoculaire ; et encore y a-t-il possibilité de ce relief artificiel si instructif à étudier, et d'un relief illusoire comme sur les surfaces assez éloignées où les ombres du dessin ont été exagérées. L'optimum du percept, c'est une vision en relief, à faible distance, dans un encadrement perspectif. Alors, le plus parfaitement aussi, ce non-être, en quoi consiste la distance ou l'affirmabilité, se projette dans l'être de la sensation. Mais ce n'est point le non-être pris pour l'être, ce n'est pas *rien*, ni quelque chose transposé là où il n'y a rien, puisque l'occasion de la sensation est bien là, et puisque les correspondances peuvent s'établir dans le système logique.

On trouvera sans doute que la différence est minime, que l'être et le non-être sont toujours là, mêlés, que les deux références inverses sont près l'une et l'autre de s'actualiser, qu'il suffit d'un infime cristal de pensée pour changer l'équilibre du conditionnement idéel, que l'illusion n'inverse l'ordre qu'en exagérant la valeur de l'un de ses constituants : puissance de la petite différence. Nous ne repoussons rien de ce genre d'observation. La perception fait en un instant ce que fait une vie humaine dans son déroulement : nous choisissons, ou bien nous

laissons la circonstance choisir pour nous. Un impondérable peut faire la bifurcation qui n'est presque rien au début : mais cela fructifiera en sagesse ou en erreur. Oui, la perception rend l'illusion toute prochaine, non seulement parce que, selon l'équivoque et la compensation originelles, elle en inclut la possibilité, non seulement parce que, entre soi et l'autre, elle met l'intervalle et le vide que l'illusion pourra projeter en excès dans l'objet, mais encore parce qu'elle est elle-même désir et impatience de l'Être qu'elle ne peut réaliser qu'en symbole. Nous nous gardons de parler de néant, parce que nous croyons que la part de non-être n'est qu'en étant accrochée à l'être, et que dans la perception il y a déjà de l'être. Il y a l'être de la vie qui est la base, mais dont il faut, en son mode actuel de structure, que la pensée se détache elle-même pour être en quelque manière. En quel sens la pensée est-elle elle-même en *quelque manière* et se perçoit-elle concrètement elle-même, c'est ce que nous tenterons d'examiner prochainement dans la psychonoématique de l'intériorité et finalement dans celle de la perception spirituelle. Mais déjà, de cet acte de détachement, si nous n'osons dire avec la tradition substantialiste, qu'il ne peut être qu'en étant l'acte d'un être, reconnaissons du moins qu'il est de l'être. Le mélange ordonné qui se fait de cette ombre réelle et sensible et de cette lumière irréelle — irréelle quand on la réfère au sensible, mais qui est à tout le moins être du connaître — ne permet pas d'affirmer qu'au stade de la perception, l'esprit pose ou reçoit l'être : il le symbolise seulement. Et la tentation est toujours grande de prendre le symbole pour l'être même. L'illusion succombe accidentellement et occasionnellement à la tentation. Mais nos perceptions véridiques ne font pas qu'au total, l'univers de la perception soit *la vérité*. Il y a bien une vérité de l'apparence, que nous avons essayé de caractériser, mais s'il y a une apparence, et qui se reconnaît telle et se réfère toujours à autre qu'elle-même, comment l'apparence serait-elle la vérité ? C'est pourquoi, globalement envisagée et indépendamment de ses déviations, la perception est elle-même au bord de l'illusion : elle comprend en elle, non moins que l'illusion, une « précipitation » fondamentale. Le risque s'accroît et, redisons-le, en un contexte plus éclairant, le non-être s'épaissit lorsque l'homme s'installe dans l'extériorité comme en une demeure permanente et inébranlable.

Telle nous paraît être la connexion profonde entre la perception normale et l'illusion qui tire son existence d'un certain vide déjà constitutif de la conscience perceptive. Car cette conscience n'existe telle qu'en se dépouillant de la vie dont elle émerge,

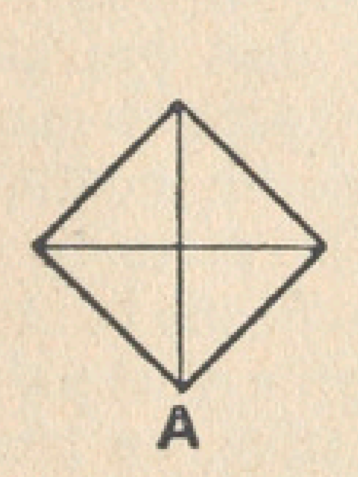
en s'en exilant au profit de l'affirmation d'objectivité, c'est-à-dire en réfléchissant la vie, ce qui, à n'envisager strictement que la fonction perceptive, est cesser de faire *corps* avec la vie, disons mieux : de faire *âme* avec elle. Nous ne croyons pas qu'il y ait à déplorer absolument cette non-vie, si c'est là un desserrement des étreintes inférieures et la condition d'une métamorphose de la vie. Et nous ne croyons pas qu'il y ait à se désespérer de ce vide immanent à la pensée perceptive, si déjà ce vide est un appel.

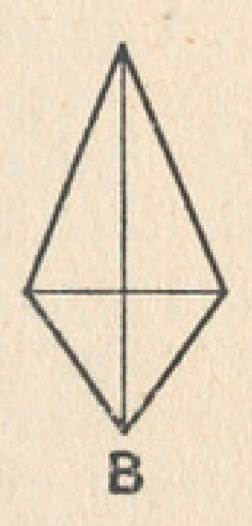
V. — La relation perceptionnelle du sujet et de l'objet

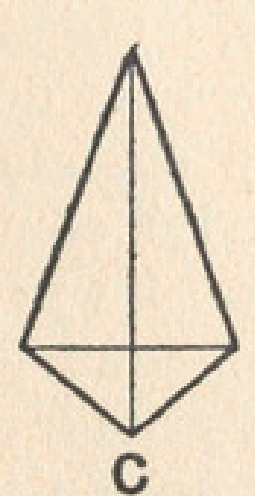
DÉTAIL. — Nous achèverons une inachevable recherche en revenant sur quelques aspects qui nous paraissent réclamer une analyse plus insistante et en quelque sorte micropsychique. Le problème de la relation entre sujet et objet fera le lien entre les trois *détails* que nous présentons, qui comportent une part de certitudes et une part de suggestions.

1. *L'idée de « forme la meilleure »*

Observons les trois pyramides de Guillaume.







Bien que (A) soit pensable en perspective comme une pyramide, et même de deux façons différentes, la forme la plus aisée et la meilleure est évidemment la forme plane : quadrilatère avec ses diagonales. La forme (B) est celle de l'équilibre indifférent entre le plan et le solide. La forme (C) évoque le plus naturellement et le plus aisément une pyramide dont nous pouvons alternativement voir le sommet inférieur en avant ou en arrière. Donc, relativement à l'opposition plan-solide, il n'y a de préférentiel qu'en (A) et (C). La préférence s'explique-t-elle par une *cause* ou par une *raison* ? Se trouve-t-elle dans l'objectivité de la forme ou dans la fonction de subjectivité ? N'hésitons pas à reconnaître que la cause tient à la grandeur de l'aire du triangle inférieur. Plus cette aire est proche de s'égaler à celle du triangle supérieur, plus nous sommes disposés à opter pour la figure plane. Plus elle s'amincit, plus nous tendons à nous représenter un volume. Mais cette situation objective ne va pas sans une réaction subjective. Elle n'est cause *cachée* que si l'on oublie la fonction de subjectivité, la *raison* qui l'accompagne, hors de laquelle, ne signifiant rien, elle ne pourrait rien. Et la raison n'est

elle-même *secrète* que parce qu'on ne s'en avise pas. En (A), cette raison, quelle est-elle, sinon la sollicitation à comparer, laquelle est de l'ordre du jugement. Pour comparer, nous adoptons le vis-à-vis avec hauteur et largeur, mais nous abolissons toute idée d'une profondeur relative entre les parties du dessin. Le plan provoque la comparaison, la facilite. Mais s'il ne la provoquait et la facilitait, il ne serait pas lui-même élu comme plan. Inversement en (C), c'est un minimum de culture géométrique qui nous fait évoquer le volume, et cette culture est encore de l'ordre du jugement.

Le terrain se trouvant ainsi préparé, voici les observations d'ordre proprement psychonoématique que l'on peut présenter. En quoi une forme est-elle *la meilleure* ? Sous la causalité phénoménique et *dans l'apparence*, qui nous fait dire que l'*objet* est la *cause* de la perception que nous en avons, se dessine le problème de fond qui oppose causes et raisons. Réduction dans le premier cas à l'obscurité des influences vitales, et, par là même, réduction, en fin de compte, de la perception à la sensation : nous ne percevons que des ensembles, et l'un du multiple est en bas ou du moins s'impose comme du dehors. Réduction dans le second cas à la clarté intrinsèque, bien que voilée à la conscience perceptive et la gouvernant secrètement, d'une relation entre jugements : l'un du multiple est en haut. Ou bien le dernier mot appartient à la physiologie, ou bien il appartient à un idéalisme métaphysique.

Nous venons de montrer qu'on ne peut faire ainsi prévaloir soit l'extériorité comme un ensemble qui s'imposerait sensiblement, soit la subjectivité comme une activité empiriquement ou noétiquement constructive. La psychologie de la forme tend à faire ressortir la force propre de chaque dessin dans le cas où il existe une forme la meilleure. Il semble n'y avoir de subjectivité que là où nulle forme n'est préférable. C'est alors un jeu imaginatif entre plan ou perspective, ou bien entre différentes conceptions de la perspective à l'occasion du même dessin. Le cas de l'inversion dans le mouvement des ailes du moulin, observé par Sinsteden, est de même nature. Tandis que là où se manifeste une forme plus aisée et préférable, les possibles adverses demeurent sous-jacents et ne peuvent s'actualiser que par un effort anormal de l'imagination. Mais ce n'est pas parce que le jeu est empêché et que la fixation sur une forme préférable se fait aussitôt que la subjectivité est moindre. Il semble bien qu'en contre-partie de ses intentions objectivistes, la psychologie de la forme fasse également ressortir la fonction de subjectivité. Seulement elle a le mérite, par ses expériences artificielles, soit en choisissant les formes, soit en enveloppant certains dessins dans un système de confrontations (ce qui est encore un autre degré de subjectivité), de permettre, non pas de négliger la fonction de subjectivité, mais au contraire de l'étudier objectivement, de la varier elle-même, d'en faire ressortir des aspects, des degrés ou des *formes* qui sont formes non plus de choses, mais de pensées.

Comparons maintenant le simple au complexe. Un niveau suffisant de culture en quelque sorte esthétique étant supposé, la perspective fort complexe que donne un tableau ou un dessin doit être envisagée

comme une forme qui ne laisse le plus souvent aucune ambiguïté et qui donne fort peu de jeu à l'imagination, parce que la multiplicité des détails se corroborent, s'harmonisent et contribuent à préciser selon une direction unique la signification. L'affirmation d'une objectivité de la forme où *le sujet ne fait rien* devrait triompher ici. C'est le cas antithétique de la part d'équivoque et de jeu qui subsiste dans les dessins simplifiés où l'objectivité préférentielle laisse encore quelque place à d'autres interprétations. A plus forte raison, la perspective réelle est-elle ce qui s'impose sans requérir même ce passé d'éducation esthétique minima. (Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas là aussi un devenir ; mais il n'importe, et ce n'est pas en ce qui n'est point encore un ordre que nous cherchons le secret de la pensée perceptive. Nous nous sommes expliqués ailleurs à cet égard.) Plus spécialement, la perspective est antithétique des cas où la forme plane (A) apparaît comme la meilleure et s'impose naturellement. Mais l'antithèse doit s'entendre non en ce qu'il y a dans ce simple dessin une fonction de subjectivité définissable, susceptible de se caractériser par la raison que nous avons donnée, tandis que la perceptive s'imposerait sans raisons. C'est bien plutôt le contraire qu'il faut entendre. Dans le dessin plan élémentaire, la raison de percevoir ainsi est elle-même élémentaire, tandis que dans les complexités de la vision en perspective, celle d'un paysage par exemple, ces raisons sont infinies. Et il n'est pas impossible de commencer d'en analyser les détails, bien que l'analyse soit ici assez vite à bout de souffle. Voici donc l'importante et paradoxale conclusion à laquelle nous aboutissons, que l'étude de l'anticipation nous avait déjà imposée (1), et qui s'oppose à la fois à un subjectivisme trop poussé, orienté vers la seule explication tendantielle, et à un objectivisme trop poussé, orienté, comme il semble qu'il en soit parfois dans la théorie de la forme, vers un chosisme. Là où il y a plus de pensée, il y a moins d'activité subjective, et inversement. Les pensées dont nous nous avisons rétrospectivement comme liées à une activité tendantielle, ou se constituant à titre d'apport subjectif, sont celles qui se trouvent appelées par une insuffisance, qui viennent combler une lacune. Les plus manifestes se révèlent dans l'équivoque et l'équilibre égal des partis : nous choisissons d'imaginer ceci ou cela, tel le dessin (B) ; mais les dessins (A) et (C) eux-mêmes, bien que les significations antagonistes soient de force inégale, laissent apercevoir des possibles sous-jacents au possible préférable, et qui, avec quelque effort, peuvent être eux-mêmes préférés au meilleur. Or, toutes ces perceptions sont des perceptions artificielles et simplifiées, des coupes dans le concret de la perception, qui, même lorsqu'une forme préférable s'impose presque, offrent une prise assez facile à l'analyse à cause de leur incomplétude même et permettent d'aller au bout des raisons qui caractérisent alors la fonction de subjectivité. Tandis que dans la perspective réelle et complexe, et même dans les dessins fort complexes qui la reproduisent, on retrouve bien à l'analyse quelque chose de ce mouvement de l'imagination. Mais il est dépassé ou du moins l'analyse

(1) Cf. *Pensée implicite et perception visuelle.*

ne peut le suivre jusqu'au bout. A vrai dire, parce que l'on commence à apercevoir quelque chose de la même interprétation imaginative que dans les cas artificiels et simples, on est porté à croire qu'il n'y a là qu'un plus grand apport subjectif. On renverse l'ordre : c'est au contraire le mouvement de l'imagination qui est résiduel, qui tient à la perception déficiente, qui n'est qu'en empruntant quelque chose à la pensée équilibrée. Et on est entretenu dans cette illusion savante, parce qu'il est possible, même dans le cas de la pensée équilibrée, d'opérer quelques liaisons de détail en les calquant sur notre mode d'imaginer dans les coupes perceptives pratiquées par l'artifice du dessin élémentaire. Mais alors, qu'est-ce que cette pensée qui n'est plus à la rigueur une activité pensante ou qui du moins la dépasse ? La part retrouvable de dispositions subjectives ou d'assimilation au passé individuel fait que l'on exagère l'apport du sujet. La reconnaissance d'une situation qui s'impose et donne au sujet l'occasion d'interpréter, fait que l'on réifie les formes. On devrait être averti, par l'impossibilité où l'on est d'insister sur l'aspect de subjectivité sans que l'aspect d'objectivité ne surgisse, et inversement, qu'il est nécessaire de ne pas briser le lien, qu'il y a des degrés dans la subjectivité et dans l'objectivité, et que la psychologie empirique demeure au stade inférieur. A ce stade, ou bien on s'oriente vers une limite d'objectivité qui définirait l'événement pur, la situation pure. Mais précisément ce qui arrive, ce qui s'impose, s'impose toujours tel, et cette *talité* ne peut se constituer sans qu'il faille se retourner pour la comprendre du côté de l'apport subjectif. Ou bien inversement, si l'on s'attache à cette part de tendances, d'imaginations, de souvenirs subconscients etc., on reconnaît qu'ils sont provoqués par la situation ou l'événement. L'idéalisme empirique lui-même est contraint ou de trouver un principe de ce rêve bien lié qui n'est nullement efférence conscientielle, ou d'avouer une afférence à laquelle il ne comprend rien (Berkeley dans le premier cas, Hume dans le second). L'idéalisme formel lui-même ne tient pour apport transcendental que des conditions qui ne jouent qu'autant que s'impose une diversité sensible à unifier et ordonner. Reste un idéalisme absolu qui ou bien noie les sujets singuliers, et alors il n'y a plus de théorie de la conscience perceptive, ou bien maintient la singularité légitime et consistante des points de vue, tout en les référant à une synthèse des points de vue, et alors nous serions bien près de l'assimiler à un réalisme spirituel. C'est là qu'il nous faut reprendre le problème.

Distinguons trois stades dans la fonction de subjectivité :

1° Le sujet n'est ni empiriquement, ni transcendentalement créateur de l'ordre immanent à la perception. Il est, à ce stade de caractérisation de sa fonction, *référence à l'ordre.* Et c'est toujours, en dépit de l'infinie diversité des points de vue et des moments perceptifs, de l'ordre total qu'il s'agit. Les illusions et les coupes artificielles, les perceptions fabriquées, par leur déficience même en font l'aveu et sont référence à l'ordre. Seulement la distraction, la préoccupation hallucinante, ou l'artifice expérimental arrêtent à quelques démarches élémentaires la pensée totale. Telle est la première subjectivité, qui ne se laisse point

isoler, précisément parce qu'elle n'est qu'en étant référence à l'ordre. Faut-il dire que cela est activité supérieure, ou qu'à ce niveau l'opposition catégorielle activité-passivité se trouve transcendée ? Nous n'osons trancher trop dogmatiquement et reviendrons d'ailleurs sur ce point dans la psychonoématique de la perception intellectuelle. Il nous semble que les deux langages sont équivalents.

2° A un second stade, on ne peut pas ne pas tenir compte de la limitation du point de vue, car il n'y aurait plus alors de conscience perceptive. Il faut donc que le sujet soit référence à l'ordre *selon son point de vue*, et que cet ordre lui-même se présente sous les espèces de la synthèse des points de vue qui, nous l'avons observé, s'ébauche toujours en l'actualité de chaque perception, mais renvoie toujours à un au-delà conçu et non perçu. Cet au-delà, comment le concevons-nous, sinon comme possibilité d'étendre toujours plus loin la topographie que nous faisons correspondre à la perception actuelle, par conséquent par emprunt à un ordre de positions géométriques. Cette adaptation *constituante* du percept à un ordre qui le dépasse se trouve elle-même *constituée* par la réflexion du point de vue : de là naissent les conditions idéelles du percept : idée de la distance, de la position, du mouvement, etc., qui introduisent déjà la différence au sein de la pensée totale.

3° Enfin le troisième stade dans la fonction de subjectivité consiste dans le jeu tendantiel, imaginatif et mnémonique qui n'existe qu'éminemment dans la perception équilibrée, mais qui, distendant le lien dans la perception illusionnante ou artificielle, prépare l'illusion savante d'une conscience séparée où ces constituants élémentaires deviennent eux-mêmes des événements.

On demandera : qu'est-ce que cet ordre relativement auquel la première fonction de subjectivité ne peut se caractériser que comme en étant l'accueil, cet ordre qui, au second stade et sous les espèces de la synthèse des points de vue, fonde l'objectivité (lui, et non la situation de fait qui, envisagée à part, n'est qu'un résidu, une image d'objectivité) ? On voit bien qu'il n'a nul besoin, pour être, des apports d'un sujet séparé et en événements, en définitive, de la troisième fonction de subjectivité. Mais il ne peut perceptionnellement se dissocier de la seconde. Car, si le sujet, en même temps qu'il s'y réfère, ne le référait aussi à son point de vue, il n'y aurait plus de perception. C'est là précisément que l'on doit reconnaître l'implication noétique comme totalité et comme fondement de l'objectivité : non un intelligible tout actualisé, car nous ne l'actualisons que discursivement, c'est-à-dire très partiellement et pauvrement, mais un intelligible virtuel, et actuel à titre de virtualité, effectivement implicite en tant que tel, qui, par conséquent, peut, selon le point de vue, s'imposer à nous d'une infinité de manières différentes, sous les espèces de la sensation et du point de vue. C'est là, croyons-nous, ce qui fait dire à Malebranche qu'à l'occasion de telle sensation, Dieu touche notre esprit d'une partie de son étendue intelligible. Cette partie, c'est l'ordre sensiblement enveloppé dans ce paysage. Mais elle n'est elle-même partie qu'en tenant à l'intelligibilité totale qui ne se découpe pas. Comme cependant nous pouvons nous arrêter aux

détails, et, en nous y arrêtant, les réifier, nous sommes, par là même, amenés à chercher une explication extra-perceptive, en cherchant la raison de leur apparition. Nous entrons alors dans les voies de la science, et c'est en fonction d'un enveloppement de l'intelligible sous d'autres signes que les signes sensibles, que nous retrouvons l'implication noétique, avec une faille manifeste entre le concevoir et le percevoir. Dans le domaine de la conscience perceptive, nous avons, à la différence de la pensée scientifique qui exploite discursivement et progressivement l'implication noétique, une symbolisation sensible de l'unité intelligible, une image de l'ordre qui ne peut être rassasiante, parce que nous sommes dans un état de resserrement qui ne laisse pas apercevoir distinctement toutes les parties de l'ordre comme en un déploiement, mais qui nous en donne seulement, sous le voile du sensible, un effet d'ensemble. De sorte que nous ne sommes jamais rassasiés, ni dans la science, parce que l'*infini* de l'intelligible ne se déploie qu'*indéfiniment* et par symbolisation abstraite, ni dans la perception parce que l'*infini actuel* ne nous laisse pas discerner ses richesses dans la symbolisation concrète qui nous le livre. Nous nous garderons donc de nous prévaloir d'un triomphe noétique et de nous tenir pour idéaliste absolu, bien que nous fassions intervenir une référence à la pensée totale, puisqu'il nous faut avouer que nous n'avons humainement que des mimétismes de connaissance.

Le lien premier entre l'intelligence toute en acte et non bornée par le point de vue et l'intelligible nullement dégradé par fixation conceptuelle est ineffable et nous échappe. C'est là pourtant la source de la relation noétique entre le sujet et l'objet. C'est à quoi, de façons différentes, selon les ordres du savoir, se réfère tout acte de connaissance. C'est aussi ce qui, sous la forme réduite de l'implication noétique, fait que nous sommes le connaissant d'un connu ou d'un connaissable, l'intelligent d'un intelligé ou d'un intelligible, et que, si l'on oublie ce lien humain de connaissance qui doit se comprendre sous les espèces de sa condition supérieure, c'est-à-dire comme s'y référant, l'imitant, le dégradant plus ou moins, on ne comprend rien du tout au sujet et à l'objet désormais et ainsi séparés, car celui-ci n'est plus qu'une chose et celui-là plus qu'un reflet, ou bien encore l'un est un fabricateur et l'autre un produit. Mais il est vrai que l'homme se situe étrangement à la fois sur le chemin de la recomposition et sur celui de la décomposition, ou, si l'on veut parler plus précisément, qu'il ne peut aller vers l'une qu'en conservant quelque référence à l'autre. Et comme la perception sensible, en dépit de la symbolisation référentielle que nous avons dite, nous installe dans un *en-bas*, il y a deux raisons pour que le séparatisme se dessine. En premier lieu, du fait même du point de vue et de la soumission à tout ce qui est circonstantiel qui fait la perception, le lien se trouve très réellement distendu. En second lieu, par un art qui s'instaure à ce même niveau, l'analyste ne peut manquer d'accroître la distension. C'est ce qu'ont fait, chacun de son côté, le psychologisme et la théorie de la forme. Pour l'un, l'intelligence n'est plus qu'une conscience imaginante, et pour l'autre, l'intelligible n'est plus qu'une forme réifiée

qui s'exprime, ou mieux qui s'imprime en un complexus donné de sensations, c'est-à-dire qui absorbe le percevoir dans le sentir. Mais il est manifeste que ces dissociations inverses ne subsistent qu'en vivant d'emprunts qu'elles ne cessent de se faire l'une à l'autre.

2. *Immédiation et témoignage de la conscience*

Il est encore foncièrement psychonoématique de se demander : quelle est donc la valeur du témoignage de la conscience ? Dans le cas du relief inversé en stéréoscopie, la perspective peut nous empêcher de reconnaître un relief effectivement donné. Dans le cas du relief illusoire en vision unioculaire, nous percevons un relief qui n'est pas. Le relief n'est-il pas essentiellement visuel ? Est-il donc quelque chose d'objectif en dehors de sa présence à la conscience ? Encore comprend-on que, dans le relief inversé, le témoignage de la conscience puisse être conçu comme susceptible d'affinement et que l'on puisse retrouver quelque chose de l'immédiat, fût-ce même en fonction de médiations nouvelles. Mais comment pouvons-nous voir ce qui n'est pas en ce qui n'a pourtant qu'une existence visible ?

Pourtant n'est-ce pas le caractère de toute perception même véridique, de comprendre un complexus de médiations sous l'apparence de l'immédiat ? N'est-ce pas là cet implexe de perception à l'analyse duquel nous nous sommes attachés ? Alors, quel est cet étonnement *in extremis* ? Eh bien, nous nous étonnons de voir un relief là où il n'y a pas de relief beaucoup plus que de découvrir, sous l'apparence perceptive, une imagination qui, en exhibant la loi d'expansion sur la base du sensible, constitue la perspective et tisse les illusions de perspective. Nous nous en étonnons comme nous le ferions, hors de tout contraste affectif, d'une imagination tranquille et non hallucinatoire qui produirait du bleu ou du rouge, et cela précisément parce que le relief lui-même est sensation.

Le relief vrai est celui qui, non par un acte distinct, mais par une signification immanente, anticipe à juste titre la préhension et le contour, et qui, par cette implication même, s'insère dans la perspective qui le dépasse. Le relief artificiel (stéréoscopie, anaglyphes) brise cette connexion avec le tangible, mais, visuellement, il est bien réellement sensation de relief, puisqu'il y a synthèse binoculaire de deux points de vue en un. L'illusion de relief unioculaire sur dessins ombrés, est moins illusion qu'équivoque : nous ne sommes pas très certain que ce soit relief. C'est là plutôt comme un relief éloigné qui commence à s'effondrer. Et il n'y a qu'un souvenir de relief évoqué par les ombres accentuées. Il n'en reste pas moins que l'oscillation d'incertitude suppose que nous sentons par instants ce faux relief de façon non moins immédiate que le relief réel ou artificiel. Quel jugement convient-il donc de porter sur la valeur du témoignage de la conscience ? Voici ce que nous dirions qui nous ramène au Principe. L'essence du *avoir conscience* porte en elle l'irrécusable témoignage de sa valeur. Elle est l'immédiat véritable et l'immédiat noétique. Mais comme elle ne se réalise qu'à travers ses empêchements, elle

tombe à la structure et, pour exister, il lui faut se prolonger réflexivement. Elle le fait ici dans l'affirmation d'extériorité, par la projection réflexive immanente au percept. Il n'y a plus d'immédiat qu'un apocryphe inévitable, celui d'un instant intenable qui nous fait ou plutôt qui nous ferait dire : je perçois ainsi. C'est l'état de pré-illusion et de pré-vérité. Mais ce n'est point à la rigueur un état. C'est plutôt un après-coup réflexif et savant, exprimable en un *cogito* artificiel où la conscience perd sa valeur affirmative d'objet en référant toute chose à elle-même. Nous avons précédemment fait intervenir cet apocryphe. Mais nous l'avons insuffisamment analysé comme tel. Il comporte cette équivoque sans option résolutive : que la conscience ne se saisit telle que dans l'après-coup réflexif, et, par là même, rejette dans une antécédence et une sous-jacence sa propre immédiation. Immédiation ou construction rétrospective ? Il est impossible de choisir, car c'est ceci et cela tout ensemble. Et on peut le comprendre : désormais posante et supposante, désormais liée à l'affirmation d'un objet qui la conditionne et qu'elle conditionne, la conscience ne peut plus se détacher de l'objectivité pour dire : je perçois ainsi, qu'en se faisant elle-même objet ; elle ne peut plus se voir dans l'immédiateté de son être ou dans ce souvenir de son essence qu'en se projetant ou plus exactement se rejetant à titre d'objet dans un en deçà d'elle-même. Le temps lui tient lieu d'extériorité. Elle ne se découvre immédiate que comme étant ce que désormais elle n'est plus. Elle n'affirme jamais mieux son actuelle structure réflexive que lorsqu'elle la nie.

Si l'on prend au contraire les choses tout bonnement et *in concreto*, il convient de reconnaître dans cette conscience, toujours et encore malheureuse, une dualité d'orientations contraires. D'une part elle tente de recomposer sa vérité en s'adjoignant la connaissance ; elle cherche son verbe : désimplication. Et elle trouve bien alors une vérité à son niveau, une vérité dans la disjonction par la correspondance entre la synthèse originaire et la synthèse analytique, par la vérification logico-géométrique de l'apparence. Il n'est que trop évident que ce n'est pas là parvenir à l'immédiation supérieure. C'est seulement, pour la conscience, lui demeurer fidèle et ordonnée. D'autre part, et en orientation adverse, la conscience tend à se contenter de peu : elle trouve dans le donné sensible un succédané de l'immédiation, au point que l'expression « données immédiates » est devenu presque une indissoluble association verbale. La conscience perceptive tend au repos de la sensation. Par la lecture médiatisante qu'elle en fait, elle affirme en subissant et elle s'affirme en affirmant. Elle ne peut être ce fruit interdit : la sensation consciemment vécue et savourée. Mais elle est la sensation justifiée. L'immédiation vitale n'est pour elle qu'à travers ce qui noétiquement la médiatise. Cela précisément est apparence à laquelle nous nous arrêtons comme si c'était l'immédiat. En quoi l'illusion, pour les raisons que nous avons dites, peut toujours s'insinuer au-dessous de cette illusion globale. La pensée, maintenant savante et comme expulsée d'un Eden, n'atteint pas la vie qui pourtant est son être et dont elle ne cesse de se faire objet. Elle s'installe dans cette situation moyenne entre

l'immédiation vitale et l'immédiation de lumière. Elle y devient spirituellement paresseuse. Le gros monde bouche l'horizon. La conscience s'y remue sans s'y élever. Ce monde rassure quand on le compare aux détours, aux malices et aux ruses d'une certaine intériorité. Il est bien là, toujours. Ou du moins nous le croyons. Mais aussi, pour cette raison, il nous trompe. En nous permettant de retrouver les mêmes objets, de surmonter spatialement l'irréversibilité du temps, d'animer par le dehors une mémoire défaillante, il préfigure l'éternité contre l'éternité, car il la préfigure contre le temps et par là même contre l'œuvre effective de notre éternisation par le temps : il nous fait oublier notre intime trajet sans retour, il le dégrade en moyen de parcourir l'espace. Ainsi nous prenons pour l'être même ce qui n'est qu'un degré du réel et un symbolisme légitime de l'être à conquérir.

Si le donné ne peut à lui seul être affirmatif, il peut cependant être affirmé, du moins par comparaison, par isolation idéale, à différents degrés de relativité et à travers le complexe perceptif dont il est la base. Mais il n'est jamais *purement* donné. On le voit bien dans l'antagonisme entre relief et perspective que présente la pseudo-scopie. Il nous faut user de l'imagination contre l'imagination pour saisir un relief absurde qui est *réellement* sensation. Mais dans le cas du relief normal et véridique, la perspective ne vient pas empêcher la sensation. Elle la corrobore au contraire, encore qu'un tel relief, pour être ce qu'il est, ne requiert pas ce prolongement. Le relief vrai est peut-être l'heureuse exception, la sensation qui ne se refuse pas, précisément parce qu'elle est aussi perception, à être saisie telle quelle, mais qui surgit d'elle-même à la lumière de connaissance, qui porte en soi sa vérification, qui est témoignage direct sans nul besoin d'une vue plus réflexive ou d'un juge qui coordonne ou analyse en les confrontant plusieurs témoignages conscientiels.

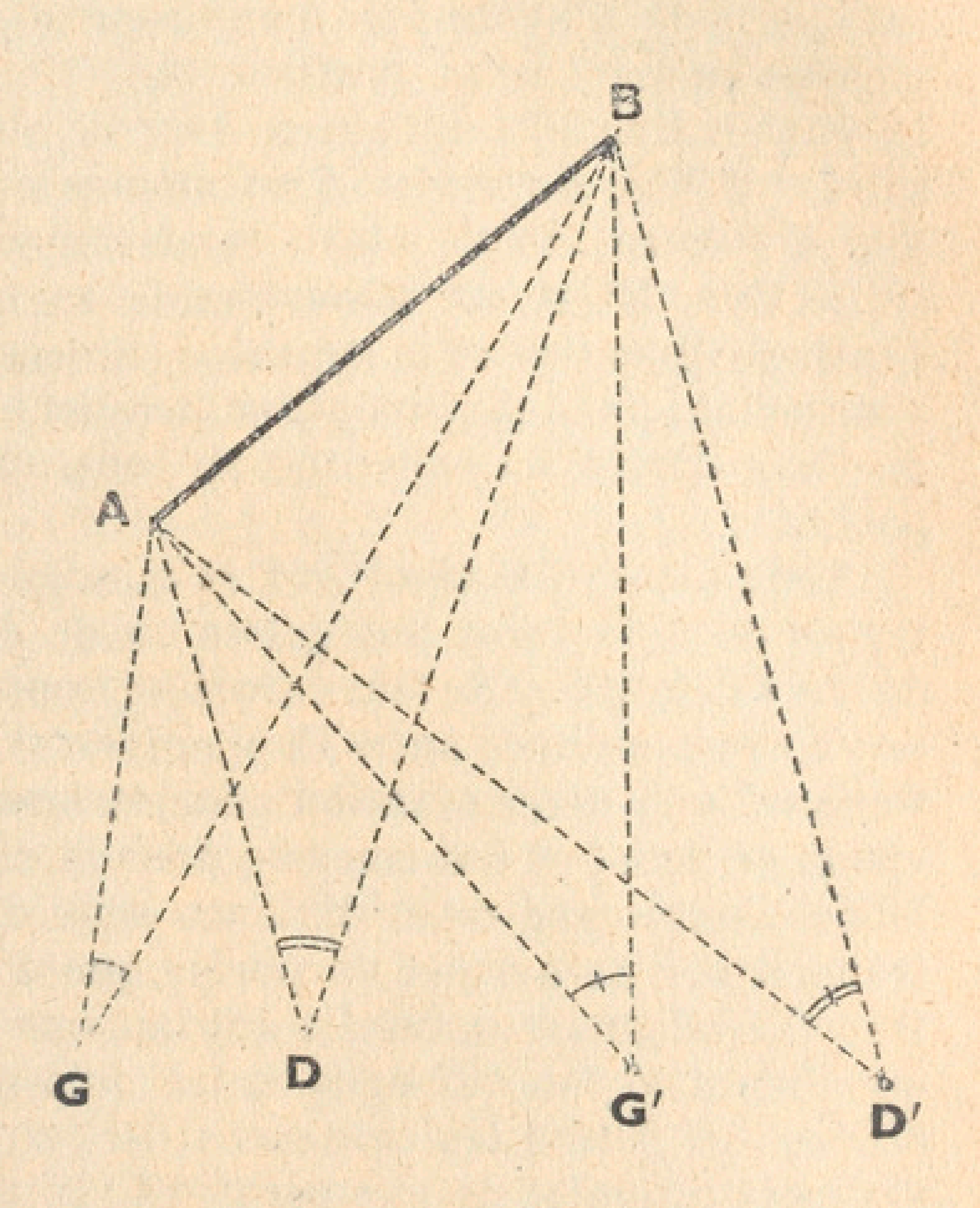
Et pourtant, là encore, nous restons au même niveau, nous sommes aussi pauvres, aussi prisonniers des richesses distractives de l'extériorité. Et nous serions très ridicules si nous prenions ce noème facile et dense pour une sensation paradisiaque. Il ne se peut que cette sensation aussi ne présente un défaut. Et en effet, il lui manque d'être un englobant. La perspective, elle, en son immédiation purement apparente, est englobante. Mais, entre relief et perspective, et, dissimulée sous les connexions que nous avons établies, il existe une invincible disjonction. Voilà ce qu'il nous reste à comprendre.

3. *Du relief comme synthèse subjective et comme objectivité sporadique de cette synthèse*

Par un renversement du pour au contre, après avoir reconnu la valeur d'objectivité immédiate de la synthèse binoculaire et la vérité intrinsèque de la sensation qu'elle nous offre, qui suffit à faire de cette sensation une perception, osons dire que la perception du relief est sans objet spécifique. En effet, entre relief et perception du relief, le rapport n'est pas le même que dans l'ordre simplement perspectif entre objet

et perception de l'objet. Car, en ce dernier cas, la différence subsiste toujours entre l'objet et le point de vue, tandis qu'elle s'abolit lorsqu'il s'agit du relief, lequel s'absorbe rigoureusement dans la perception du relief. Et cependant, il faut continuer à tenir cette perception pour vraie, à l'opposer aux formes artificielles ou illusoires que nous avons analysées. La part de construction (diplopies surmontées par la convergence) n'est point un artifice : elle est, sur un fond de synthèse vitale (unité du point de fixation), synthèse perceptive, si l'on veut parler ainsi, ou dynamisme synthétique qui engendre la sensation vraie du relief. Et cette sensation est vraie, et non illusion de relief, parce qu'elle anticipe en vérité la préhension et l'ensemble perspectif qui la prolonge ou l'environne, de sorte qu'elle est elle-même perception dans l'ensemble de la perception. Et cependant, entre cette vision toujours étroite du relief et l'ampleur des ensembles perspectifs, il y a coupure. Voilà ce qu'il convient d'étudier de près. Perspectivement, ce chêne que nous pouvons percevoir sous différents points de vue est en lui-même une architecture objective. « En lui-même » ne doit pas s'entendre ici ontologiquement, encore qu'il s'agisse d'un vivant, ce qui dépasse l'ordre perceptionnel et permet d'affirmer une réalité plus profonde. Mais comme il ne s'agit ici que de l'ordre perceptionnel, nous voulons dire simplement que les différents aspects saisissables aux différents points de vue nous ramènent toujours au même objet, et constituent par leur unité l'objet dans le système de l'apparence auquel correspond cette architecture invariable dans le système logique. Disons donc : les points de vue sont affirmatifs et les aspects sont constitutifs du même objet. Si maintenant, au lieu d'envisager perspectivement le chêne, nous nous en rapprochons de manière à percevoir concrètement le contour arrondi du tronc, la rugosité de l'écorce, les distances relatives des branches et des feuillages, nous aurons, du point de vue adopté, un aspect du chêne en relief. Si nous modifions notre point de vue en demeurant toujours à proximité de l'arbre, nous aurons une autre perception de relief. Alors qu'à différentes perspectives correspond un objet identique qui est le chêne, il n'y a plus maintenant de relief qui soit l'objet commun de nos différentes perceptions en relief : il n'y a pas d'englobant. Nous ne composons pas un relief identique de plusieurs perceptions du relief, comme nous composons l'apparence perceptive de plusieurs aspects ; ni nous ne pouvons partir d'un quelque chose d'objectif qui serait le relief, pour l'affirmer en différentes perceptions, comme nous partons d'une topographie, d'un solide géométrique, d'un objet logiquement définissable pour le saisir sous différents points de vue. A chaque perception du relief nous pouvons bien tenter de faire correspondre un certain ordre géométrique et de déterminer un quelque chose qui soit *spécifiquement* l'objet de notre perception du relief ; mais cet objet n'est jamais le même ; il change avec chaque point de vue adopté. Ce qui demeure identique, c'est l'objet défini géométriquement en sa voluminosité et correspondant à la perspective et aux variations de perspective, ce qui est tout autre chose que relief. En effet, que peut être le correspondant objectif et spécifique de la perception du relief ?

Ce sera par exemple, dans le cas du relief normal, la représentation des angles G et D sous lesquels nous voyons d'abord l'obliquité AB, puis celle des angles G′ et D′ sous lesquels nous voyons cette même obliquité en modifiant notre position. AB est invariable, mais ce n'est pas A B qui est le schème du relief. C'est AB saisi en fonction d'une différence angulaire qui n'est pas la même dans la première et dans la seconde position.



Voici donc le paradoxe du relief. D'une part, il est la forme de vision la plus parfaite, celle qui atteint au maximum d'objectivité en donnant concrètement ce que la perspective ne peut donner que par signes et par inférence, à savoir la voluminosité, ou du moins, si l'on veut être rigoureux, en en donnant l'esquisse. D'autre part, ainsi que nous venons de le faire apercevoir, il n'y a rien, absolument rien qui soit le relief en lui-même, et qui demeure comme un objet commun à différents points de vue et à différentes perceptions : il n'y a que l'objet géométriquement définissable comme étant le correspondant de la perspective et de différentes perspectives. A chaque perception en relief, on peut bien faire correspondre approximativement une distance relative. Mais cette distance varie elle-même avec chaque point de vue perceptif. Le relief s'absorbe dans sa perception, et cette synthèse dont nous affirmions que, par elle, la vision atteint le maximum d'objectivité, se présente maintenant comme étant tout au contraire une synthèse subjective.

Or, c'est précisément parce que le point de vue synthétique O^2 ne comporte pas, dans la vision binoculaire, de relais par la perception distincte des points de vue élémentaires que la synthèse se fait sur l'objet avec cette perfection caractéristique du relief. Les deux points de vue élémentaires, ce sont les deux yeux. Le sujet ne s'intéresse alors ni à ces deux points de vue en tant que *situs* : il ne pense pas à ses yeux ; ni à ces points de vue en tant que regard : il ne pense pas à l'impression que lui donne chacun des deux. Les aspects convergent et s'unissent sur l'objet lui-même qui se suffit pour donner le sentiment de la voluminosité sans environnement autre du moins que celui que présente la perspective. Tandis que, dans la vision en perspective elle-même, chaque objet n'est objet que par un plus vaste objet. Le point de vue du second degré O^2 saisit le passage d'un point de vue du premier degré à l'autre, de sorte

que les aspects constitutifs de l'objet auquel on s'intéresse ne sont liés que par un parcours unifié ou du moins par son évocation. L'objet est une succession dominée, mais enfin, une succession. Il n'est qu'en étant pris dans un environnement. La valeur du relief, c'est de n'avoir pas besoin d'environnement, puisque en lui le contour s'ébauche. Sa faiblesse est aussi de n'avoir pas d'environnement. On comprend par là qu'à chaque moment il est synthèse objectivement plus parfaite que celle de la perspective. Sa déficience est de n'être jamais que d'un moment, sans stabilité, de varier d'un moment à l'autre comme d'un point de vue à l'autre, d'être ainsi, relativement à cette continuité, synthèse subjective. Et il est remarquable en outre, que dans le moment, la synthèse objective et la synthèse subjective soient la même chose, qu'en s'absorbant dans sa perception, le relief loin d'aboutir à l'évanouissement de l'objectivité, en constitue au contraire la réalisation sensible la plus parfaite.

Mais alors, que signifient et que valent ces représentations schématiques de différences angulaires ou de distances relatives qui, en dépit de leurs défauts ou de leur caractère approximatif, constituent cependant une correspondance entre l'apparence et le système logique ? Il y a bien toujours une détermination géométriquement définissable pour chaque vision en relief et qui consiste dans la distance relative ; mais l'impossibilité d'envisager cette distance sous différents points de vue sans la transformer ne permet de parler que d'un symbole et non d'un objet. Dans l'analogie structurelle qui fait que $P = S\lambda$ devient $\rho = \varepsilon D$, il faut que l'identité fonctionnelle entre présence et relief ne masque pas la différence. Seules les présences de grandeur ou de forme sont objets distincts du point de vue perceptif ; le relief ne l'est pas, ou n'est qu'un objet instantané, encore que l'analogie des autres relations se trouve vérifiée. C'est que le schème de la distance relative correspond non à la perception du relief, mais à la sensation de relief. Il n'est nullement à cet égard ce que l'objet géométriquement définissable est à la perspective. Il est d'un autre ordre, non un προσμένον assurant la tangence entre l'implicite et l'explicite par la possibilité d'une réduction au même plan de tous les points de vue, quels que soient initialement leur degré dans la constitution du percept, mais un ἄδηλον, comparable à ce que cherche le physicien pour déterminer la cause cachée des sensations dont nous composons notre perception (1). C'est pourquoi la perception du relief ne peut avoir d'autre objet que celui de l'apparence perspective, et elle n'est perception que par là. Ce genre d'observation marque nettement et profondément la différence entre sensation de relief et perception du relief. Seulement cette différence est elle-même assez secrète. Elle n'apparaît qu'à l'analyse psychonoématique que nous venons de tenter ; elle n'apparaît pas à la perception constituée. C'est pourquoi aussi cette analyse n'est pas complètement achevée, puisque jamais la psychonoématique ne doit dresser contre l'apparence perceptive une vérité qui en serait la négation, mais qu'il faut au contraire que toutes

(1) Cf. Chap. III, II, 2.

ces vues s'unifient. Alors, par un dernier renversement du pour au contre, nous devons terminer en reconnaissant que, sensation du relief et perception du relief, si différentes soient-elles quand on les réfère savamment à leur correspondant dans le système logico-géométrique, sont pourtant même chose dans l'apparence perceptive elle-même. Car alors, chaque sensation de relief, prise dans un ensemble perceptif, a cette signification que nous avons dite de donner, au lieu du simple vis-à-vis, l'équivalent instantané et concret, bien que seulement esquissé, du volume contourné. Cette synthèse des points de vue, la vision en perspective, avec sa référence à un invariant topographique et ses aspects solidaires, la réalise de façon plus stable et continue en dépit du phénomène de l'éclipse qui lui impose le réajustement et la conjecture et qui, par là même, la laisse plus ouverte au jeu de l'imagination.

La comparaison entre perspective, relief vrai et pseudo-relief est bien révélatrice. Tous ces modes de percevoir s'absorbent dans la même immédiation apparente et momentanée de la visibilité, qui n'est point un réel en soi. Mais le premier et le second cas de subjectivité sont objectifs, encore qu'ils ne le soient pas de la même manière. Tandis que le troisième ne l'est nullement. Ces différences ne tiennent pas seulement à des raisons prises dans le προσμένον, c'est-à-dire à des raisons empiriques d'anticipation vérifiée. Elles tiennent aussi à des raisons prises dans l'ἄδηλον : il y a des schèmes logiques, topographiques, géométriques correspondant à ces formes de visibilité. Ces schèmes, qui diffèrent non seulement par l'ampleur, mais aussi par le niveau, ne suffiraient pas à fonder la vérité du percept. Mais ils donnent intelligibilité à ce qui sans eux ne serait que vérification. La vérité est dans la correspondance et la réciprocité de référence. Et l'on voit qu'il y a plus d'ampleur de vérité dans la perspective que dans le relief, mais plus de profondeur de vérité dans l'étroite vision en relief que dans l'englobant perspectif ; qu'il y a vérité de la sensation de relief correspondant à la vision binoculaire, qui est une fonction normale, et aux schèmes imparfaits que l'on peut en donner intelligiblement dans l'extériorité. Tandis qu'il y a pseudo-relief dans les interpositions instrumentales qui donnent cependant une sensation visuelle de voluminosité intrinsèquement vraie, non seulement selon le témoignage de la conscience, mais en ce que le schème expressionnel fait intervenir la binocularité ; et il y a illusion de relief dans les cas de vision unioculaire où les dessins ombrés ne font qu'évoquer le souvenir du relief.

Si l'immédiat ne peut être que l'imitation de lui-même, si la conscience, en son actuelle structure, s'absorbe dans l'apparence conscientielle, si le réel et l'apparent ne s'identifient que dans le témoignage instantané de la conscience, alors que cette même conscience est capable de démultiplier le long du temps son témoignage sous le regard ample et insistant, par l'interrogatoire pressant, par le jugement dominateur d'une réflexion déconcertante et concertante, si les dédoublements se produisent

ainsi à l'intérieur même de l'apparence conscientielle, qui opposent du plus apparent à du plus réel, en marquant les degrés, on doit reconnaître que sujet et objet ne sont pas, au niveau d'une conscience ainsi structurée, des êtres « plantés là immobiles » (1). Il y a un dynamisme d'approfondissement : sujet et objet, en leur existence fonctionnelle, prennent eux-mêmes des profondeurs inverses et solidaires. Les formes et les degrés d'une illusion et d'une vérité perceptives, toujours référentielles, s'échelonnent entre les limites de pure subjectivité et de pure objectivité. La psychonoématique ne progresse qu'à travers des tâtonnements et d'inattendus rapprochements nés d'analyses minutieuses. Il lui faut parfois « supposer l'ordre » avant même d'être parvenu à la mesure qui d'ailleurs ici n'a d'intérêt qu'en vue de l'ordre ; il lui faut même le stimulant d'une certaine proximité avec l'aventure métaphysique : *hypotheses fingo*. Cependant nous croyons qu'à travers notre propre insuffisance, en principe et en droit, la psychonoématique tend vers la science.

(1) Cf. Platon, *Le Sophiste*.

Chapitre II

IMAGE DE SOI

(Perception interne)

Les solidarités rendent l'analyse difficile. L'intériorité se dessine déjà dans l'extériorité, puisque nos sentiments viennent nuancer notre vision des choses d'une part, et puisque, d'autre part, si une psychonoématique de la perception externe est possible, c'est que l'implication perceptive est déjà l'implication noétique, mais enveloppée dans le sensible. Pareillement, si le monde du sentiment se prête à quelque degré au traitement psychonoématique, c'est que l'implication sentimentale n'est pas sans quelque rapport avec l'implication noétique. La psychonoématique joue ce paradoxe : ramener la vie de l'esprit, sous un certain aspect du moins, à quelques lignes simples et pures, sans la dénaturer ni la démembrer, travailler dans la masse, et, par le moyen de petites analyses, obtenir la vue des liens et du lien. Il lui appartient de tenter, elle ne peut savoir jusqu'à quel point elle réussira.

I. — D'une mitoyenneté entre l'externe et l'interne

1. *La synthèse de temporalisation se constitue indifféremment dans l'extériorité et dans l'intériorité*

Le moment de conscience est en lui-même indifférencié quant à la distinction entre intériorité et extériorité. Car les événements qui ponctuent le devenir et forment le contenu d'instants ou de moments élémentaires constitutifs de la synthèse de temporalisation peuvent être aussi bien ceux qui se déroulent dans le monde extérieur que ceux qui composent ce que nous considérons comme notre monde intérieur. Et même, comme nous nous situons d'abord dans l'extériorité et que le temps y est étroitement lié à l'espace, géométrique avant d'être musical, ainsi que

nous l'avons déjà indiqué, on ne doit pas s'étonner que nous ayons commencé par envisager la synthèse de temporalisation à l'occasion des structures d'extériorité. Ainsi la perception de temporalité, bien que toujours elle s'accompagne d'un contenu qui la spécifie comme perception externe ou comme perception interne, est mitoyenne entre ces deux ordres, précisément parce que, en elle-même ou dans sa structure, elle est indifférente à l'un ou à l'autre. Et *Je* ne dure pas plus et pas mieux en lui-même, c'est-à-dire dans la représentation qu'il se donne de lui-même en un *moi*, qu'il ne dure dans la représentation des choses du dehors. Il en est ainsi du moins aux premières étapes de la vie intérieure et dans ses formes les plus proches de cette mitoyenneté que nous envisageons ici.

2. *L'effort est un mode de perception interne qui prend appui dans l'extériorité et qui s'y déploie Il est la réalisation type de la structure d'efférence et d'afférence*

Lorsque le sujet de la perception s'avise de s'intéresser à lui-même, on peut supposer qu'il y a là une perception inaugurale et privilégiée, constitutive de l'intériorité, celle que Hume a prétendu nier et que Maine de Biran n'a cessé d'affirmer et d'approfondir. Cette conscience d'agir présente l'étrange caractère de ne pouvoir être ni complètement niée ni complètement affirmée, et cette étrangeté ne se comprend que par la nature réflexive de la pensée humaine. Une telle perception est la conscience s'envisageant comme fait ou dans sa réalité existentielle. Et, par là même, elle est incomplète à plusieurs égards et incapable de subsister à part : elle ne se suffit ni en fait, ni en nature, ni en valeur.

En premier lieu, elle ne se suffit pas en fait, parce que l'activité empirique du moi ou la tension de conscience ne se saisit pas à part, mais toujours à l'occasion de quelques circonstances, et mêlée aux perceptions dont elle constitue l'armature. Mais, en dépit de cet engagement dans le percept, il est bien juste de lui attribuer une valeur privilégiée : conscience de mouvement, elle met le temps dans l'espace, elle s'exprime en se simultanéisant dans la distance, et, plus généralement, elle exprime les variations du *situs*. Elle conditionne donc rigoureusement la perception ; elle s'y symbolise. Et comme elle n'est point un libre essor, mais un effort lié à la résistance, elle est elle-même le fait ou l'occasion empirique du jugement d'extériorité. Ainsi elle demeure en

mitoyenneté permanente avec l'extérieur. Maine de Biran lui-même a reconnu ce caractère de la « dualité primitive », puisque, toujours obnubilé, ce fait intérieur, en dépit de sa primitivité, ne se ressaisit que par « abstraction réflexive ». Biran demande au « sens intime » de livrer ce fait primitif, et il accentue alors le caractère empirique de son principe qu'il traite comme une donnée intérieure. Mais, souvent aussi, il use des expressions conjointes de « sens intime » et de « réflexion », comme si elles étaient synonymes et comme si la seconde cependant faisait entendre qu'il faut dégager, purifier, retrouver ce *primitif* ; et l'expression d' « aperception immédiate » enveloppe la même ambiguïté. Finalement cette conscience d'agir n'est vraiment consciente et ne prend consistance à son propre regard qu'autant que s'instaure un univers de la parole et une vie proprement réflexive.

En second lieu, il n'est pas d'existence, s'agît-il même de l'existence de la pensée, qui s'affirme sans se surmonter. De sorte que le fait de la pensée, ou la conscience envisagée comme étant ce fait, ne peut être comme une existence séparée de son essence qui est de connaître et d'affirmer. Et, sans doute, observera-t-on qu'il ne s'agit pas d'un pur affirmé, mais aussi d'un affirmant, qu'il s'agit de l'un et de l'autre à leur racine, c'est-à-dire de la pensée qui s'affirme. Mais alors, ainsi que nous avons tenté de le montrer dans la détermination du Principe, cette auto-affirmation n'est jamais que d'un instant, et se fuit elle-même à chaque instant. Loin qu'il y ait adéquation stable, il y a réflexion. La pensée, dans la mesure où elle s'exprime existentiellement dans le temps, passe son temps à se ressaisir. Et le *durable* du moi, s'il est un fait, ne peut l'être que par un acte qui lui-même échappe à la suite temporelle des événements qui le constituent et qui interdisent de tenir la conscience simplement pour une intériorité de fait. On ne peut dire que ce conditionnement noétique, qui oblige à livrer le fait d'avoir conscience à une conscience intellectuelle ordonnée elle-même à la vérité, ait complètement échappé à Maine de Biran. Mais Biran n'a que trop tardivement cherché à superposer à la doctrine du fait primitif une doctrine de la raison et de la croyance qu'il n'a pas suffisamment élaborée et rendu intime à sa philosophie de la conscience.

En troisième lieu enfin, jamais l'homme ne dit : « je veux », jamais il ne pense ou actualise son *je veux* sans une intentionalité qui met en branle l'univers des choses, celui des sentiments et celui des idées. Il ordonne sa volition à quelque valeur, il se suscite des coopérations, et la détermination interne ne s'actua-

lise qu'à l'occasion de la détermination externe, dans un total et dans un dynamisme. Le *je veux* réalisé à part, n'est que la disponibilité du sujet à l'égard de tous ces adjuvants ou de toutes ces entraves, et la virtualité de son dynamisme de réalisation indûment et empiriquement transformée en une force actuelle et un pouvoir permanent ; en définitive, précisément parce que la pensée se réfléchit, mais ne se tient pas, parce que son existence se disjoint de son essence, ce *je veux* isolément envisagé, ne peut être existant que comme appel de l'existence à l'essence de la pensée. Il n'est que justice d'ailleurs de reconnaître que là aussi Maine de Biran a dépassé l'étroitesse de son schématisme volitionnel, puisque cette conscience d'agir, mise à l'épreuve d'une expérience toujours ouverte et sans cesse approfondie, reconnaît finalement ses limites et se trouve ainsi conduite à l'affirmation complémentaire d'une passivité supérieure et proprement spirituelle.

En définitive, nous avons voulu montrer seulement que la conscience d'agir se constitue tout d'abord en mitoyenneté avec l'extériorité, qu'elle se trouve ultérieurement engagée dans les complexités de la vie intérieure, mais que, si on prétend la réaliser à part, on risque de réaliser l'abstraction du système psychologique et de faire prématurément de *ce qui se passe dans une conscience* un monde à part. Ce n'est pas l'existence d'un tel agir momentané que nous contestons, c'est sa suffisance.

Il suit de là que, si, au lieu de saisir simplement, à titre de fait observable, ce sentiment d'activité, on voit en lui une manifestation existentielle de la pensée qui se retrouve dans le complexe perceptif, s'il est moins un événement à part qu'une structure, nous sommes disposé au contraire à défendre l'originalité de l'effort, et d'autant plus que nous croyons apercevoir en lui déjà la loi de réflexivité de la pensée.

Détail. — Critiques ou partisans s'entendent assez bien pour admettre que, s'il y a une conscience originale de l'effort, le sujet de cet effort doit saisir l'action efférente qui détermine le mouvement musculaire. A partir de là, les uns soutiennent que cette conscience de l'innervation centrifuge ou n'existe pas, ou du moins ne peut être discernée ou affirmée avec certitude, cependant que les autres tentent de mettre en lumière l'existence de sensations nerveuses, espérant ainsi échapper au reproche que l'on adresse à la sensation musculaire de ne venir à la conscience qu'à la suite d'une afférence de la périphérie au centre, et par là même de s'imposer, non moins que la sensation de lumière ou de son, à un sujet tout passif.

Ce genre de défense ou de critique de l'existence d'un sens original de l'effort a été prévu par Maine de Biran. Il a fait lui-même l'hypothèse

d'une sensation où l'inertie à vaincre serait celle de la matière nerveuse et non de la matière musculaire, mais il déclare cette hypothèse inutile : elle ne fait qu'intérioriser un peu plus la résistance ; cette résistance se livre toujours dans une sensation, et nous sommes toujours passifs de la sensation. Nous le sommes donc aussi de la sensation musculaire. Et il ne fait pas de doute que l'afférence n'est pas moins indispensable à la constitution d'un sens qui nous donne, comme tous les sens, une sensation ; mais il s'agit alors d'une sensation en laquelle le sujet trouve la marque de son activité : « réplique du corps à l'injonction de la volonté », afférence qui n'est que le choc en retour de notre efférence. C'est le sujet-moi qui s'impressionne lui-même. La conscience d'agir n'est telle qu'en se rendant passive de son agir.

La concomitance physiologique d'une afférence et d'une efférence donne à l'effort une figuration au dehors, qui n'est plus l'effort. On imagine qu'en appliquant le long de l'effort ce double processus, on pourrait couper en deux phases cet unique moment de conscience, et qu'il faudrait établir qu'à la première phase correspond un sentiment d'activité. Mais ce qui est une réalité pour le physiologiste n'est qu'un symbolisme dans le point de vue de l'intériorité où l'activité ne se laisse point ainsi dissocier, mais ne se livre que dans la passivité qu'elle engendre. Sans doute demandera-t-on quel est ici le vrai point de vue, celui du physiologiste ou celui du psychologue. C'est là encore vouloir établir, à la place d'une correspondance, une prééminence entre la vérité de la science et celle de la perception, ce dont nous avons précédemment montré l'impossibilité. On insistera en observant qu'en cette mitoyenneté la situation n'est plus la même. On comprend que, dans l'extériorité, la perception puisse correspondre à la science parce que, initialement du moins, leur objet, espace, temps géométrique, mouvement, est le même. Mais ici au contraire les temps cessent de s'accorder. Si l'effort est d'une seule émission de conscience, indécomposable, comment le faire correspondre aux deux temps des processus physiologiques d'efférence et d'afférence ? Il leur correspond — et notre recherche psychonoématique a débuté par cette vue dont la richesse demeure inépuisée — de la même façon qu'en leur instantanéité certaines sensations correspondent à cela même que le physicien affirme comme vibrations successives et certains physiologistes comme chocs nerveux successifs. Seulement, il reste que ni dans la sensation, ni dans l'effort on n'observe cette tangence entre l'implicite et l'explicite, entre la fonction perceptive et son expression selon un certain ordre de situations spatiales, ce qui est le propre du rapport entre l'extériorité affirmée et l'affirmation de l'extériorité. Le temps chronométré est ici un infra-temps, relativement auquel effort et sensation sont des modes originaux de contraction, des figures de temps semblables, en dépit de l'opposition qui est entre elles, entre agir et subir.

C'est d'un point de vue spécifiquement perceptionnel qu'il faut entendre ici la relation entre afférence et efférence, en ce que la conscience saisit son efférence dans l'afférence elle-

même, non point en deux temps, mais, sinon en un instant aussi élémentaire que celui de la sensation, du moins en un moment rapide dont l'unité dynamique ne se brise qu'au regard d'une analyse extrinsèque et par référence à un autre ordre de connaissance. La condition action et la condition résistance se conditionnent elles-mêmes à égalité en l'équilibre original de cette riposte. Et le genre de connaissance qui s'éveille ainsi dans la conscience d'agir porte déjà, par cette corrélation intime entre afférence et efférence, la marque de caractère réflexif de la pensée humaine. Déjà cet humble « effort moteur » annonce et exprime le heurt, la lutte, la spiritualité entravée. Il est un très petit succès, indéfiniment renouvelable, qui fait présager la possibilité de plus hautes et plus éclatantes victoires pour une pensée moins indifférenciée, moins proche de l'existence vitale. Il reste que l'effort ne peut, à lui seul, porter le poids ni de l'être ni du connaître. N'oublions pas que cette efférence dans l'afférence n'est initialement elle-même que l'expression dans le sensible de ce mouvement plus profond et plus vaste d'efférence ou cette exigence d'expansion que nous avons vu constituer le percept, contribuer à lui rendre la réflexion immanente et à faire la conscience du point de vue. Lorsqu'ensuite on intériorise, lorsqu'on sépare cette structure d'effort de sa première fonction pour lui faire remplir des fonctions nouvelles, on retrouvera bien cette figure élémentaire dans la vie du sentiment, mais jamais elle ne suffira à rendre compte de la complexité et de la subtilité des jugements entrelacés de l'implication sentimentale. On la retrouvera dans la conscience du moi. Mais l'effort n'est pas le moi simplement parce qu'il *se répète* : l'intervention de cette idée de répétition montre qu'on le prend alors de la façon la plus empirique, sous les espèces d'une conscience temporalisée, sans tenir compte suffisamment de son intériorité germinale dans cette virtualité de réflexion dont l'actualisation et la domination peuvent seules garantir, par leur appréhension synthétique, le temps conscientiel, la réalité du moment de conscience et sans doute aussi la possibilité d'une perception mnémonique.

3. *L'émotion est une perception extérieure en laquelle se projette diversement l'organisme tendantiel*

Il existe une conscience de *subir* qui ne consiste pas dans la seule sensation, et qui se situe elle aussi dans cette zone mitoyenne entre l'extériorité et l'intériorité. Nous voulons parler ici de l'émotion, du moins envisagée sous ses formes élémentaires et

non pas encore dans ses complexités, ses nuancements et selon cette ratification intime par laquelle la conscience d'agir s'unit à elle et l'entraîne vers des fins bonnes ou mauvaises qui sont celles de l'esprit. Car alors on passe, par transitions insensibles, de la vie émotionnelle à celle des sentiments. Et, si dans le sentiment qui est une texture de pensées, il subsiste une certaine chaleur, c'est l'émotion qui, en se transposant en lui, lui communique cette chaleur qu'elle tient elle-même du fond vital et affectif ébranlé. Cet ébranlement fait l'intériorité larvaire de l'émotion dont les colorations élémentaires : joie, tristesse, peur, colère, sont, en dépit de certaines relations de contraste, ineffables et presque irréductibles à l'analyse, comme le sont le bleu ou le rouge dans le domaine de la sensation.

La psychonoématique n'aurait à s'intéresser ni à l'émotion, ni à la vie profonde des tendances qui s'expriment en elle, si l'émotion n'était déjà un fait de connaissance. Et elle l'est, du moins chez l'homme, et déjà sous ses formes élémentaires. Et même, en sa mitoyenneté entre les deux ordres, elle appartient si faiblement à l'intériorité, tant qu'elle ne s'est pas sublimée et dépassée dans le sentiment, que nous allons la spécifier comme une forme de la perception extérieure.

Il se peut bien que les attitudes et les comportements correspondant à la transe émotionnelle ne soient pas toujours adaptés à la situation, qu'il y ait là survivances ou régressions ou perturbations des gestes adaptateurs qui se décomposent et se diffusent en démarches maladroites ou malheureuses ; il se peut aussi que la transe trouve son substrat organique dans des mouvements plus secrets que ceux qui se manifestent à la périphérie. Il n'appartient nullement à la psychonoématique d'entrer dans le détail de ces phénomènes de base. Mais il lui appartient de maintenir la liaison entre le microcosme et le macrocosme, entre l'organisme tendantiel et son déploiement dans l'extériorité, de sorte qu'en principe du moins, et en dépit de ratés, de déviations, ou de refoulements, l'émotion ne peut manquer d'avoir quelque rapport à l'action au dehors. Seulement le temps peut tromper l'observateur, et il y a assez de jeu ou de relâchement possible dans la connexion pour que la transe émotionnelle soit tantôt contemporaine de l'acte, tantôt anticipatrice et née de l'attente, tantôt à retardement et comme rétrospective, tantôt même comme abolie dans le feu de l'action. Car c'est plutôt l'arrêt, la préparation, l'ébauche de l'agir, et par là même aussi la rétrospection qui est comme l'imagination de cette attente, qui constituent l'émotion, que la diligence effective et l'immé-

diation pragmatique, laquelle s'empare de l'être et peut ne plus lui laisser le temps d'être ému. C'est donc une certaine représentation, mais une représentation de l'imminence de l'acte qui peut être tout aussi bien ébauche que refoulement des gestes utiles et parfois aussi, par la représentation même, dislocation. Et lorsqu'on observe que certaines émotions comme la douleur se décrispent, s'écoulent et s'allègent en s'exprimant ; que les larmes soulagent, lesquelles appartiennent aussi à la joie, n'est-ce pas qu'une nouvelle émotion, une émotion au second degré et narcissiste se substitue à la première, et qu'en regardant sa douleur l'être s'attendrit sur lui-même ? Ces actions, réactions, déviations, ces jeux subtils de la vie, dont la pensée subit l'influence sans toujours en pénétrer le secret, ne doivent pas empêcher d'apercevoir la connexion fondamentale entre l'émotion et les exigences d'une adaptation à l'extériorité, bien qu'il s'agisse plus souvent d'une attente de l'agir que de cet agir lui-même. Mais cet atermoiement, cet « à distance » pragmatique est lui-même une condition de la fécondité et de l'ampleur de la vie pour les organismes les plus différenciés.

Il y a bien, à la racine, un *a priori affectif*, encore qu'il soit contestable que cet *a priori* consiste déjà en une émotion qui serait exclusivement et universellement l'angoisse comme l'a pensé M. Lacroze en sa remarquable étude de l'émotion. Toutes les variétés de l'appétit sont à cette origine, et malaisément réductibles à l'unité. Mais si, comme nous le croyons, l'émotivité est liée aux sens à distance, on ne peut voir dans la complexité des représentations, qui ouvrent au vivant un champ de déploiement pour ses activités, simplement des suites, des prétextes, des cristallisations secondaires. Pour la même raison que nous nous refusons à couper le lien entre l'émotion et l'action au dehors, nous croyons qu'il faut maintenir aussi la connexion entre le désir et l'image en laquelle ce désir se projette et s'exprime, et qui normalement le réveille et par là même le dispose à l'action. L'émotion est ce projet d'action tantôt plus enveloppé, tantôt plus proche de son déploiement au dehors. Elle est donc essentiellement liée à une vie représentative et sensorielle, mais qu'il faut entendre, chez le vivant, en sa fonction de stimulus et en son immanence à l'affectivité et aux besoins de la vie, sans lui accorder encore une valeur de connaissance. A ce stade, l'émotion n'est encore ni vraie ni fausse ; elle est seulement plus ou moins adaptée à la situation.

Le terrain se trouvant ainsi préparé, rien de ce que nous venons d'indiquer sommairement n'appartiendrait à la psycho-

noématique, si ce n'était la base à laquelle se superpose un élément de connaissance. Le champ des déploiements tendantiels et de l'expansion vitale en mouvements et comportements ne constitue pas un monde, ou c'est là un monde pragmatique, sans ordre contemplé ni vérité affirmée. L'animal agit et se représente dans l'extériorité. Et le *à distance* de sa représentation qui, nous l'avons montré chez l'homme même en ce qui concerne la vue, tient à la structure sensorielle, n'est pas plus l'idée de distance que ses représentations ne sont de vraies pensées, n'étant nullement pensées du vrai. Ce sont là, comme ses émotions elles-mêmes, des moments ou des apprêts de son action. Hors de tout appétit éveillé, de toute transe émotionnelle, il tombe à la torpeur ; son champ perceptif demeure, mais simplement vacant, ouvert à de nouvelles sollicitations dans l'attente vague des représentations stimulatrices. Le mot *représentation* a déjà une signification trop haute. Disons que l'animal « image ». Il image le « à distance », le champ de déploiement et les circonstances de son activité. Ni le « à distance », ni le vis-à-vis, ni aucune perception sensorielle ne prennent signification et valeur de vérité. Tandis que, chez l'homme, rien de ce qui se passe au-dessus de cette base vitale ne se passe d'être vrai ou faux. Et, si l'affirmation du monde est un moment dans la réflexion de la vie sur elle-même, la vie émotionnelle sera, non plus seulement par les causes pragmatiques que nous avons dites, mais par des raisons spécifiquement humaines, liée à l'extériorité, c'est-à-dire à l'idée de l'extériorité, et l'émotion sera vraie ou fausse, donc objet d'une recherche psychonoématique. Et elle ne sera pas vraie ou fausse simplement parce que nos perceptions elles-mêmes peuvent l'être : vérité ou illusion extrinsèques. Elle le sera intrinsèquement, par la nature même du lien entre émotion et perception, cette dernière pouvant indifféremment être à cet égard vraie ou fausse. Cette importante distinction apparaîtra clairement sur un exemple. Autre chose la peur provoquée par une perception qui nous trompe en nous montrant un danger qui, s'il était, serait un danger véritable. Autre chose la peur qui s'entretient de la représentation d'un danger imaginaire et qui peut donner cette signification de danger à quelque spectacle anodin normalement perçu. La première n'est point une émotion anormale, elle est une émotion liée à une perception fausse. La seconde est spécifiquement peur illusoire ou phobie. Il est évident que c'est uniquement cette différence entre peur et phobie qui doit nous intéresser ici.

On se demande si, dans l'émotion, la part la plus importante

revient au corps ou à l'esprit, aux troubles organiques, quels qu'ils soient, ou aux représentations. Mais il n'y a, dans la vie primitive et en l'absence d'une affirmation d'extériorité, ni corps, ni esprit, en ce sens que le *situs* ne se réfléchit pas et que la conscience du point de vue ne peut s'opposer le point de vue. Le corps existe d'une existence cénesthésique, non d'une existence géométrique. Et si l'analyse, autant qu'il lui est possible, ne fût-elle que celle des comportements, décèle toujours une part de troubles organiques et une part d'excitations sensorielles, ces deux sortes de constituants s'unissent en un même dynamisme vital, la représentation n'étant que la manière dont l'appétit s'image dans l'extériorité et trouve en elle, les circonstances qui l'aiguillonnent. A voir ainsi les choses, l'émotion vitale est à la perception émotionnelle qui est un fait humain et, même rudimentaire, déjà un fait de connaissance, ce que la sensation est à la perception extérieure. Et il ne faut pas dire que, dans cette vie élémentaire, les stimulations sensorielles sont afférentes. Car il n'y a ni afférence ni efférence (1) : l'émotion est constitutionnellement liée à la circonstance : et, si le microcosme exprime le grand univers, il s'exprime aussi bien en lui qui n'est point un monde systématisé selon le savoir, mais qui est, dans les opérations de ce que nous appelons un corps vivant, le prolongement de ce corps. Il n'y a dans la vie que concentrations et expansions. Ce n'est pas le constituant sensoriel de l'émotion vitale qui est afférent en elle, c'est cette émotion tout entière qui est afférente dans l'émotion humaine ou perception émotionnelle, comme le devenir est afférent dans la perception du moment de conscience, comme la sensation est afférente dans la perception externe, car, en ces différents ordres, l'élément vital remplit la même fonction. De même que, pour se constituer en perception, la sensation se différencie en *présence* à *distance*, de même aussi l'émotion humaine ne s'édifie sur sa base de vitalité qu'en différenciant l'émotion primitive en fonction de la différenciation même qui constitue l'affirmation d'extériorité. C'est en quoi, normalement liée aux circonstances prises dans l'extériorité, l'émotion est elle-même une perception extérieure. Et l'on pourrait dire que, pour chaque émotion, et pour celui chez qui cette émotion prédomine, l'univers devient l'univers de cette émotion : pour le timoré, univers de la peur, pour le combatif, univers de la fureur, pour le mélancolique, univers de la tristesse, et ainsi pour telle

(1) Nous ne parlons pas selon le point de vue extérieur de l'analyse physiologique qui se fait dans un monde systématisé.

autre forme de *libido* ou de dispositions fondamentales. Seulement, l'une de ces tonalités affectives fondamentales ne parvient pas à dominer complètement, parce qu'elle se trouve toujours engagée dans un complexe de tendances. En outre, la possibilité d'une conscience du *situs* et d'une affirmation de l'objectivité fait de l'univers perçu un ordre de présences et un enchaînement de circonstances. Ce dépassement du point de vue qui se fait dans le point de vue même, cette systématisation impersonnalisante refoule l'affectivité originaire et permet au timoré par exemple, d'oublier sur le plan du connaître ce qu'il ne cesse d'éprouver sur le plan de l'agir, à savoir que l'univers est avant tout pour lui l'univers de sa peur. Comme enfin, lorsque nous passons d'une perception à l'autre, d'un point de vue à l'autre, ces passages et ces discontinuités perceptives nous font subir comme autant de petits chocs qu'une conscience assez aiguë éprouverait peut-être sous la forme d'émotions aussitôt éveillées, aussitôt évanouies, on peut supposer que l'émotivité est toujours là, sous-jacente, somnolente, de sorte que, référée, comme il se doit ici, à la vie émotionnelle puisqu'initialement ces représentations sont des *stimuli* sensoriels, la vie perceptive est une discontinuité qui se superpose à la continuité de cette foncière émotivité, qui la diffuse, la disperse, et, par là même, l'anesthésie. Si cette conscience aiguë dont nous parlions, pouvait être insistante, comme elle le fut sans doute chez l'enfant, et comme elle le redevient chez le poète, elle reconnaîtrait peut-être que cet arbre est un effroi, ou un tourment, ou une douceur, que cet instrument est une malfaisance et appelle un geste malfaisant, que les choses ont leur mystère d'angoisse, ou leur venin, ou leur tendresse, qu'elles sont pleines d'ambivalences, attrait-répulsion, joie-tristesse, peur-colère. Mais nous passons, la perception passe ; elle passe à la synthèse des points de vue et à l'ordre ; de sorte qu'une continuité supérieure vient soit dominer ces discontinuités déjà si faibles, soit inhiber ces réveils plus lucides de l'émotion. Il n'empêche qu'au total le monde de la perception se systématise sur la base d'une émotivité distraite, décomposée, mais prête à se recomposer en cela même où nous reconnaissons l'émotion avec ses traits accusés, sa transe, sa violence passagère.

Ces remarques déjà psychonoématiques sont encore proches de la psychographie. Mais nous arrivons ainsi à l'essentiel, c'est-à-dire à l'analogie structurelle. S'il nous est apparu que l'émotion vitale est à l'émotion consciente ce que la sensation est à la perception et que la différenciation perceptionnelle de l'émotion

élémentaire se fait précisément par l'affirmation de l'objet, de sorte que l'émotion humaine est une perception extérieure, et que, réciproquement, le monde de la perception est aussi monde de l'émotion, il faut poursuivre et travailler cette analogie. Dans la relation P = SD, le donné fonctionnel consiste dans l'afférence de la transe émotionnelle à la conscience constituée comme conscience perceptive. Il est évident que c'est dans cette conscience elle-même que l'on doit trouver les deux autres fonctions. Et l'on comprend déjà que, globalement, la perception P à D introduit au sein du donné la différence qui l'élève à la connaissance. Mais que sont la présence et la condition spécifiques dans la perception émotionnelle ? L'émotion de peur est déterminée, et, si l'on peut dire, justifiée par la présence du danger, comme celle de la colère par l'obstacle, et, suffisamment socialisée, par l'outrage. Faut-il tenir le danger ou l'outrage qui se constitue dans l'extériorité pour la présence affirmée ? Oui sans doute, puisque l'affirmation d'extériorité étant désormais supposée, la réalité de l'émotion normale (et même nous le verrons, de l'émotion pathologique) est liée à l'affirmation d'une cause objective de l'émotion, comme l'apparence perceptive se juge elle-même causée par l'objet qu'elle affirme. Mais, si l'on se demande maintenant : qu'est-ce qu'un danger ou un outrage ? il faut reconnaître que, l'émotion supprimée, il ne reste plus au dehors que des événements enchaînés les uns aux autres et compris dans l'ordre qu'ils constituent. Le danger et l'outrage sont respectivement l'idée même de la peur ou de la colère qui se projettent et se voient dans l'extériorité. De sorte que, tout à la fois, l'émotion dépend du cours des choses et celui-ci ne peut être dangereux ou irritant que par l'indice d'émotivité dont il se trouve affecté. Pour un moment, le monde de la peur ou le monde de la fureur, sous-jacent au calme univers, se réveille. Mais, à cet état de différenciation perceptive, il faut qu'un objet soit affirmé. Et le danger ou l'outrage ne sont, à l'occasion de l'événement, que la peur ou la colère elles-mêmes qui, à titre d'objet, se rendent consciemment présentes au sujet sous la *condition* de la projection de la tonalité vitale dans l'événement objectif. Il y a donc dans la structure de la perception émotionnelle un donné afférent à la conscience qui se lie à la perception externe, et, par cette liaison seulement, la conscience peut être conscience de subir : par elle seulement il y a conscience d'afférence. Cette prise de conscience est conditionnée par la projectivité émotionnelle dans l'extériorité sous les espèces de l'événement-danger ou de l'événement-outrage qui constitue la fonction de présence. C'est

donc en fonction de cette efférence projective que la présence de l'émotion est affirmée, c'est-à-dire que l'afférence originaire est reconnue. Ainsi, de même que la sensation se différencie en présence à distance, de sorte que la conscience perceptive affirme globalement dans l'efférence la circonstance qui se trouve au principe dans l'afférence, ou, si l'on veut, affirme, non point analytiquement ou dans le détail, mais synthétiquement, l'afférence dans l'efférence sous la condition de l'expansion distantielle, de même la conscience émue affirme, sous la condition de la projectivité, l'émotion élémentaire, non seulement dans sa transe, mais dans les images et *stimuli* sensoriels qui éveillent la tendance et provoquent la transe ; car ce sont ces représentations, d'abord purement vitales, qui finalement se réfléchissent en événement émouvant. Ici et là, percevoir, c'est toujours faire la lecture de ce qui déjà est dans la vie, mais sous la condition d'un certain détachement réflexif qui n'est point en elle.

Si maintenant on se repose le problème de la primauté de l'élément organique ou de l'élément représentatif, on doit reconnaître qu'au niveau de l'émotion vitale ce problème ne se pose pas, en ce sens que la représentation et l'action, l'excitation sensorielle et la motricité, l'image et le désir ne forment qu'une même réalité dynamique. Mais, comme la conscience perceptive introduit dans ce dynamisme la différence et parfois le ralenti, il semble que le problème se pose de nouveau. Et cette apparence de problème tient surtout à ce que l'on veut précisément observer le phénomène au ralenti et introduire en lui un ordre temporel. Quelle est, n'a-t-on cessé de se demander depuis James, la succession des facteurs : représentation, émotion, transe corporelle ? Ou bien : représentation, transe corporelle, émotion ? Et comme, selon la première succession, on implique que la transe corporelle n'est qu'un retentissement nullement indispensable à ce phénomène, comme, selon la seconde, on implique inversement que c'est la représentation qui n'a qu'une fonction occasionnelle et que l'émotion n'est que la conscience d'un état du corps, on obtient, en réduisant au plus simple : représentation-émotion, ou bien : orgasme-émotion. Mais il faut prendre la représentation d'abord dans la vitalité et à titre d'excitant sensoriel, et alors elle se révèle inséparable des mouvements corporels plus ou moins superficiels ou profonds ; et il faut prendre également la perturbation somatique dans les formes élémentaires où l'excitant sensoriel la déclenche ou la prolonge. De sorte que l'ordre chronologique, sous l'une ou l'autre forme, importe peu. La véritable différence est entre l'émotion vitale et l'émotion humaine, et

dans cette dernière les constituants se tiennent structurellement, de sorte que, normalement, l'émotion se produisant par la médiation de son idée ou de sa projection dans l'extériorité, la transe ne peut être sans l'élément de connaissance qui fait la présence, et, réciproquement, cette présence sans la transe qui déjà s'exprime en elle.

Mais il y a des émotions anormales. Et si ces anomalies ne sont dans la vie qu'inadaptation, elles deviennent illusion chez l'homme, telle la phobie. Alors, si l'on va à l'essence même du phénomène, comme en sa tonalité propre il ne se laisse pas réduire à autre chose, comme au fond la peur consiste à ne pas savoir de quoi on a peur, qu'elle est chez le vivant et chez l'homme lui-même l'obscure prémonition de sa destruction toujours imminente, que chez l'homme c'est le plus souvent l'attente que crée l'angoisse, et que le danger n'est danger qu'à distance, le contact faisant la destruction ou du moins la souffrance qui ne sont plus la peur, il s'ensuit que la vraie peur, c'est la phobie parce qu'un certain caractère d'irrationalité s'accentue, d'ouverture sur le mystère de la vie en tant que tel, qui est déjà aux profondeurs de la peur normale. Mais il se fait une rationalisation superficielle en ce sens que la peur a son utilité : elle fait fuir le danger lequel, sous les espèces d'un événement précis, enferme et cache le mystère. De sorte que, derechef, à ce second point de vue, il faut bien parvenir à distinguer entre la peur adaptée ou plutôt adaptatrice et la peur inadaptée, entre la peur vraie et la peur illusoire, c'est-à-dire la phobie, bien que ce soit dans les formes les plus indéterminées de celle-ci, que se laisse entrevoir l'essence de la peur. Et il faut, pour établir cette différence, non seulement revenir à la structure, mais réintroduire l'ordre temporel.

Le fond essentiel demeure le même, et la structure elle-même se retrouve invariable dans le cas normal et dans l'illusion. Mais, à ce fond identique, se superpose une inversion selon le temps. Alors que dans l'émotion adaptée l'idée détermine la transe, dans l'émotion morbide, c'est la transe qui détermine l'idée, encore que, dans ce dernier cas, tous les degrés sont possibles depuis la quasi-indétermination idéative, proche de l'émotion vitale, jusqu'à l'effervescence imaginative. On voit que la différence ou inversion de l'ordre entre l'émotion normale et l'illusion laisse subsister la structure : il y a toujours, ici et là, la même projection en présence, la même différenciation représentative. Seulement, l'émotion vraie trouve sa raison dans ces représentations qui l'engendrent selon le temps, l'émotion pathologique trouve ses prétextes en des représentations qu'elle engendre selon le temps. Relativement

à quoi, le fond vital présente le même caractère d'équivoque que la sensation dans la perception extérieure : il est indifférent à l'erreur ou à la vérité. Seulement il n'y a point ici de structure de *compensation*, il n'y a pas de raison précise de sortir de l'équivoque. Ce n'est jamais qu'un à peu près, et tous les degrés sont possibles, par exemple entre la peur justifiée et l'extrême phobie. Ce vague dépend de deux sortes de raisons très différentes, l'une qui tient à la structure du phénomène, l'autre qui tient à son essence.

Au point de vue structurel, il n'y a pas dans cet ordre de conscience du point de vue. Nous ne pouvons juger la peur au niveau même de la peur ; nous ne pouvons la contrôler dans un univers de la peur consistant et stabilisé. Seul le danger l'éveille qui redevient événement impersonnel, enchaîné à d'autres, dès qu'on veut dépasser son caractère sporadique. Il est possible seulement de juger, selon les perspectives d'une extériorité indifférente, qu'il y avait dans telles circonstances des raisons d'avoir peur, ou bien que l'émotion était déraisonnable : critère extrinsèque à l'émotion. On ne retrouve pas ici cet analogue du point de vue-regard qui porte en lui la virtualité d'un jugement sur soi et sa référence implicite à la synthèse des points de vue. Il n'y a, dans l'apparence émotionnelle que la seule apparence du danger actuel. Seuls certains phobiques s'organisent un univers complexe, mais fantastique et manifestement incontrôlable de la peur. Et, s'il n'y a pas de critère intrinsèque, c'est que l'efférence, bien que constitutive de la structure d'émotion, ne l'est nullement d'une structure de vérité. Elle n'est qu'une projection empirique : c'est l'émotion elle-même qui se projette dans l'événement et non le détachement réflexif. Cette projection n'est rendue possible que par ce détachement immanent à la conscience perceptive, mais elle ne fait que lui emprunter, comme l'image consécutive elle-même. Elle n'est pas comme une relation distantielle qui pourrait se varier et prendre différents points de vue sur l'objet-émotion. Cette afférence dans l'efférence : *A évoque X comme déterminant A*, existe bien dans l'émotion par la projectivité, puisque l'émotion détermine l'événement-danger comme la déterminant. Mais ce double mouvement ne se stabilise pas en un ralenti qui amorce la vérification. On ne voit jamais, par modification du point de vue, X déterminant A, la relation passer à la seule extériorité. De sorte qu'il peut se faire une alternance telle que le sujet se demande lui-même si son imagination est la cause de son état anormal ou son état anormal la cause de son imagination. Jamais on ne débrouillera le cas du malade imaginaire.

Car, s'il est malade, c'est qu'il imagine l'être et qu'il se rend effectivement malade par cette imagination. Mais pour avoir une telle imagination, il faut qu'il soit déjà malade. Au vrai, les deux interprétations, la pathologique qui appartient à l'afférence, et l'imaginative qui appartient à l'efférence se correspondent.

Enfin la seconde raison, tirée de l'essence, pour laquelle on ne peut trancher absolument entre l'émotion juste et l'émotion fausse, c'est que nulle émotion n'est juste. Sur le plan des raisons inférieures, tirées de l'utilité biologique ou de l'utilité sociale, on trouve des raisons qui justifient telle émotion comme moment dans un processus d'adaptation, et, par contre-partie, des raisons de condamner les excès ou de reconnaître la déviation de telle autre. Mais, si le fond d'irrationalité de la peur, si le fond de méchanceté, si l'égoïsme et l'impureté de telle *libido* sont reconnus, ce point de vue d'utilité est dépassé. Et par conséquent l'émotion élémentaire apparaît elle-même comme un trouble à dépasser, comme appartenant encore à l'illusion, même si elle n'est pas une peur ou une fureur ou une tristesse morbides. De sorte qu'on en vient à opposer à ce trouble univers les vertus de courage, de bonté, de pureté et à penser que l'apaisement doit se faire chez l'âme généreuse en laquelle seul l'amour ne s'apaise pas.

La mitoyenneté que nous venons d'analyser n'est pas nécessairement superficialité, certains exemples le montrent assez, dont nous avons commencé le traitement psychonoématique qui pourrait se poursuivre bien au delà. Mais il ne faut pas confondre cependant avec cette mitoyenneté certains échanges beaucoup plus profonds qui se font entre l'intériorité et l'extériorité. C'est ainsi que le monde intérieur ne se constitue qu'en empruntant par la voie du souvenir et de l'imagination certaines scènes au monde extérieur. C'est ainsi que l'implication sentimentale se projette en beauté (1). En quoi ces réveils d'une émotivité sous-jacente à l'extériorité, dont nous avons parlé, ne prennent consistance et valeur que par une culture et un affinement de la sensibilité. De sorte que, malgré tout, le regard du poète ou de l'artiste est autre chose qu'un regard d'enfant. Enfin, il n'est pas impossible que l'implication spirituelle se projette elle aussi au dehors et qu'un grand mystique ou un saint puisse voir le monde autrement que nous le voyons.

(1) Cf. J. Paliard, *Théorème de la connaissance*, IVe Partie (Aubier).

II. — Du sentiment, du souvenir et du rêve éveillé

1. *L'expression monadique et l'implication sentimentale*

Il faut distinguer entre l'expression monadique et l'implication sentimentale. La première est la fonction selon laquelle chaque forme du sentiment et même chaque forme de l'existence psychique se constitue par le retentissement en elle de toutes les autres, de telle sorte que, sous la tonalité dominante de chaque sentiment, on retrouve en arrière-fond une multitude de tonalités secondaires qui contribuent au ton dominateur, un peu de la même façon que, pour obtenir un certain rouge, le peintre mêle au rouge pur plusieurs autres couleurs fort différentes. Et, non seulement le passé d'un être se reflète ainsi dans son présent, mais déjà l'avenir se préforme à titre de possibles non encore élus. Si nous rappelons ici un thème bergsonien qui déjà est fondamental chez Leibniz, c'est qu'on a pu le juger trop facile et ne voir en lui que l'image encore spatiale d'un emboîtement de manières d'être de la conscience les unes dans les autres. Nous croyons que cette image ne fait que traduire un mystère, que ce mystère, qu'il est difficile de ne pas reconnaître, est celui d'une certaine fonction d'intégration de la vie dont les effets peuvent se manifester jusque dans les formes les plus hautes de la vie spirituelle ; et, bien que ces effets qui ne sont pas de l'ordre du jugement, échappent pour cette raison à la psychonoématique en tant qu'elle veut être science des équilibres de jugements à l'intérieur de la perception, ils lui appartiennent cependant en ce qu'elle ne peut se passer d'être aussi science du temps et des structures qui par lui se constituent. Et ils lui appartiennent encore en ce que cette fonction d'intégration, que la pensée ne pourrait pénétrer ou du moins exprimer que par de très lointains détours, conditionne toutes les différenciations temporelles qui passent à la conscience et s'échelonnent en figures de temps le long de la vie du sentiment, dont nous tenterons de dessiner quelques traits.

Par implication sentimentale, nous entendons les sentiments eux-mêmes en tant que, toujours fondés sur l'expression monadique, ils enveloppent en outre un savoir, des raisons parfois avouées, plus souvent cachées de sentir ainsi, des jugements qui se conditionnent, bien qu'ils n'aillent pas jusqu'à se formuler. Ces raisons, il appartient à la psychographie de les déceler ; mais la possibilité d'une efficacité de ces raisons en tant que secrètes, et la possibilité d'une connexion de jugements qui ne soit pas raisonnement discursif en un temps de pensées succes-

sives, posent le problème de cette logique interne qui constitue le propre objet de la psychonoématique, à laquelle il revient en outre, à travers cette recherche même, de retrouver encore, si possible, l'analogie structurelle qui nous guide et qui donne, en la diversité de ses réalisations perceptives, la permanente équation de la conscience.

2. *L'analogie fondamentale*
On retrouve dans la vie des sentiments la relation entre afférence et efférence ainsi que les trois fonctions du percept

Le sentiment se construit par le moyen du souvenir et par le moyen de l'oubli, par le moyen de ce que nous imaginons et par le moyen de ce que nous refoulons. Bien qu'il soit une complexe figure de temps, comprenant en elle plusieurs autres figures, et qu'ainsi il contracte le temps précisément par les souvenirs et les oublis qui le constituent, il n'en reste pas moins lui-même dans le temps : il évolue en lui et se soumet à son irréversibilité. Il n'a de profondeur, il n'est multidimensionnel que par métaphore. A la différence de l'espace, le continu temporel est normalement inconstructible. Seul se construit le moment de conscience, si l'on veut appeler construction la simultanéisation et la symbolisation réflexive telles que nous avons tenté de les comprendre. Mais il semble qu'il y ait quelque chose de forcé et encore de métaphorique à parler de figures de temps. Et l'on pensera sans doute que nous nous laissons entraîner par une analogie plus verbale que réelle avec les figures du géomètre. Il faudrait qu'il y eût un temps intelligible comme il y a une étendue intelligible. Et que pourrait être un temps intelligible sinon une simultanéisation totale et parfaite, c'est-à-dire une éternité où rien ne se perd, une expression monadique sans enveloppement, ce qui peut se concevoir, mais non s'imaginer ? Nous ne connaissons que le faible rythme qui simultanéise le moment de conscience. C'est en ce sens que nous entendons que le temps n'offre pas à l'esprit une matière constructible comme l'espace. Cependant la discontinuité temporelle se trouve surmontée encore autrement que dans le moment de conscience. Elle l'est par la fonction d'intégration qui enveloppe obscurément le passé dans le présent. Et elle l'est par cette forme de tension qui, en dépit de l'obstacle de la discontinuité, crée le souvenir comme rêve du passé. Elle l'est encore par une certaine réflexion qui nous permet de comparer des moments de conscience différents et qui est

capable de se réverbérer dans le sensible. Comme ce sont là trois constituants du sentiment, il n'est pas exact de tenir pour purement verbale l'analogie qui nous fait parler de figures de temps. Car, par ces fonctions mnémoniques et ces synthèses de comparaison, le temps s'ajoute bien à lui-même et se combine avec lui-même. Il reste que, si l'on veut apercevoir un ordre dans ce domaine, on est contraint d'exprimer l'implication sentimentale par le détour, en quelque sorte géométrique, d'un emprunt à l'implication noétique moins acclimatée à l'intériorité qu'à l'extériorité. Viendrait-on même à créer quelque subtil algorithme qui permît d'aller beaucoup plus loin dans l'expression des structures fines et des solidarités fonctionnelles, cette expression serait toujours un symbolisme de transposition. Voyant ainsi les choses, nous ne cessons de penser, d'une part, que, si nous avons l'idée des corps intelligibles, nous n'avons pas celle des esprits intelligibles ; et nous estimons, d'autre part, qu'il est légitime malgré tout de poursuivre notre effort de mise en ordre par ces comparaisons volontaires et ces tâtonnements d'aveugle, puisque justement nous sommes privés de cette vision qui nous accorderait une simultanéisation plus puissante.

Ces remarques étant faites, on reconnaîtra que l'hypothèse de l'analogie fondamentale, bien que la psychographie en fît déjà pressentir la vérité, exige une épreuve plus onéreuse. C'est tout d'abord la différence qui se présente et qui oppose la perception interne à la perception externe. Cette différence, elle-même structurelle, est fort précise : il n'y a pas, dans le monde du sentiment, de réflexion immanente, mais la réflexion ne peut être que surmontante. Nous procédons toujours par prises de conscience successives, par embrassements plus ou moins synthétiques et au sein desquels la part d'obscurité subsistante croît en proportion de la synthèse. La prise de conscience d'un sentiment est déjà un saut réflexif. *A fortiori* l'écart est-il encore plus grand lorsque nous tentons de vérifier la solidité d'un sentiment ou d'en apprécier la valeur. Au total, la vie des sentiments est faite de ces multiples *distances*, mais ce sont là des distances métaphoriques : la synthèse des points de vue ne cesse de s'ébaucher et de se défaire. Jamais elle ne se collige en la vision réalisante d'un temps intelligible. Jamais une fonction, analogue à la relation distantielle, ne synthétise *originairement* toutes ces possibilités de perspectives qui demeurent ainsi sporadiques et discontinues. Les tentatives de synthèse s'opèrent toujours sur la base d'une analyse qui est première. Car tel mode d'implication sentimentale ne peut être tenu pour synthèse, ne comportant de l'impli-

cation noétique que des connexions elles-mêmes sporadiques. Il en est du sentiment comme de la simple émotion : leur caractère d'intériorité est de n'avoir pas de conditionnement structurel.

A cette carence dans la structure des sentiments, supplée, lorsque nous réfléchissons sur eux, la comparaison discursive, non par superposition à un fond de synthèse originaire, mais de façon primitive, dans le va-et-vient, le réel et l'imaginaire, alternativement causants et causés, le jeu spéculaire. Et cela même est leur structure. Mais alors, est-il possible encore de parler avec quelque rigueur d'une structure, et le monde intérieur est-il un monde, s'il est toujours perdu, toujours retrouvé, mais retrouvé autre, s'il n'y a pas de *répétition* au sens kierkegaardien, là précisément où elle serait le plus désirable, si ce monde enfin ne peut se stabiliser sous l'action d'un principe d'unification conditionnante, si le conditionnement n'est jamais qu'empirique et tel que, selon ce que nous pensons de nous-même, le conditionnant et le conditionné peuvent permuter en des inversions temporelles d'égale valeur ou d'égale incertitude : est-ce parce que je crois aimer que j'aime, ou parce que j'aime que je crois aimer ? Eh bien, à mesure que nous mettons en doute cette structure et que nous approfondissons notre doute, ce sont pourtant les constituants de cette structure que nous voyons se dégager. Le conditionnement est empirique, il n'a pas le caractère transcendental de la loi d'expansion, constitutive de l'affirmation d'extériorité. Mais dans l'émotion déjà il en est ainsi ; et cependant nous avons pu en dessiner la structure. Or, dans le domaine du sentiment, les deux connexions inverses : je crois aimer parce que j'aime, et : j'aime parce que je crois aimer, ne sont pas elles-mêmes séparées, mais se conditionnent réciproquement. Cette liaison entre un conditionnement qui va de la réalité vécue à la réalité affirmée, et un conditionnement qui va de la réalité affirmée à la réalité vécue, disons plus brièvement : cette liaison entre un mouvement du réel à l'idée et un mouvement de l'idée au réel, ébauche déjà l'analogie structurelle et présente même ce conditionnement réciproque à un état de différenciation remarquable, puisque l'afférence du réel à l'idée peut être toute cette genèse faite de souvenirs et d'oublis, de clartés et d'obscurités, de continuités et de discontinuités, que nous avons précédemment psychographiée, et puisque l'efférence de l'idée au réel se constitue elle-même dans le moment de conscience comme un verbe plus ou moins complexe : ce que nous imaginons, croyons, disons de nous-même. L'analogie structurelle se précise. Car, si l'on part du moment de conscience et de l'apparence conscientielle A en

quoi consiste par exemple le *croire-aimer*, et si l'on pose X comme réel, ce qui serait ici la réalité de l'amour, on obtient : *A détermine X comme étant ce qui le détermine*, double et inverse relation, identique à celle qui constitue la perception externe.

Mais la précision même de l'analogie fondamentale fait ressortir la différence. Cette différence peut se présenter elle-même sous plusieurs aspects. En premier lieu, en dépit du caractère de réflexivité d'une telle relation, l'afférence et l'efférence ne s'équilibrent pas, et, pour ainsi dire, ne s'emboîtent pas l'une dans l'autre, comme elles le font dans l'extériorité, en particulier sous la forme la plus remarquable d'une compensation du principe de réduction par le principe d'amplification. La perception interne ne comprend pas en elle de loi de compensation, bien qu'on puisse voir la compensation s'y dessiner en fait dans des cas extrêmes, comme il arrive lorsque celui qui sent fuir son amour travaille à s'exalter de manière fictive afin de se prouver qu'il aime encore, ce qui manifestement ne constitue pas une compensation normale, et ce qui n'a rien de constant ni de légal.

En second lieu, les structures d'intériorité sont des structures fines, et lorsque l'on pense y saisir un organe subtil, on découvre qu'il est lui-même organisme d'autres organes, lesquels en sont une imitation. C'est ainsi que lorsque A pose X comme réel, la relation AX se reproduit en X car, n'envisageant ici le sentiment que sous le point de vue d'une pensée spectaculaire et non sous celui d'une pensée diligente, l'analysant en tant qu'il est spectacle et dialectique à lui-même, et non dans sa fécondité pratique, on peut se demander ce que serait un amour purement réel et nullement apparent à la conscience. Il ne serait plus rien que quelque chose, X. Lors donc qu'on le suppose comme quelque chose à l'origine du processus d'afférence, on ne voit pas que, saisissable à part de ses effets dans l'action, il ne peut être qu'en étant déjà la conscience d'aimer, laquelle comprend le croire-aimer. Inversement et réciproquement, croire aimer n'est point une projectivité toute primitive, mais c'est une figure composée elle-même de souvenirs récapitulatifs d'une certaine expérience dynamique d'aimer qui n'est pas sans réalité.

En troisième lieu, la figure complexe formée par le conditionnement réciproque est susceptible de se dénouer de telle sorte que l'afférence soit à part et l'efférence à part, non comme de simples dérivations abstraites, mais comme pouvant faire elles-mêmes l'objet de perceptions internes et effectives. Nous pouvons aller, dans la genèse du sentiment, de X en A, et ce processus est un processus réel dans le temps, sans que la relation

s'inverse. Et nous pouvons semblablement aller de A en X, sans qu'à cette efférence corresponde l'afférence effective de X en A. Sans doute la structure fine consiste-t-elle en ce que cependant le trajet de X en A ou la genèse ne seront conscients à quelque degré que par des arrêts spectaculaires, des suites d efférences élémentaires de *a* en *x*, mais ce sont là des vues fragmentaires, des points de clarté illusionnants, puisque X est en train de se faire. Et sans doute aussi la projection de A en X, si l'afférence XA ne lui correspond pas, implique-t-elle pour se constituer des souvenirs élémentaires de *xa*, comme nous l'avons indiqué. C'est-à dire que la structure qui n existe plus dans le total, se retrouve à quelque degré dans le d tail afin que, dans l'afférence incomplète, cela soit encore conscience, mais conscience égr née en plusieurs jugements le long du temps ; et afin que, dans l'efférence sans son corrélatif d afférence, une imagination puisse encore se constituer, formée d emprunts à quelque autre XA. Mais enfin, au total, le lien est brisé : il y a d'incertaines consciences de genèse, et il y a des croire-aimer auxquels ne correspond nullement la réalité qu'ils affirment.

Comparons avec l'extériorité. L'afférence réelle n'y est jamais visible en détail. Lorsque le principe de la réduction se sépare complètement de celui de l'amplification dans le domaine des représentations visuelles, c'est que, de la perception, on passe à la science ; et lorsque, dans notre perception même, nous avons conscience de la réduction des images, c'est encore en fonction de l'initiale loi d expansion et seulement parce qu'elle est de moins en moins efficace. Plus généralement, l'afférence réelle nous est cachée : la perception ignore le détail des actions et transmissions qui amènent la sensation ; il y a seulement dans l'efférence même l'affirmation globale de l'afférence. Disons en gros et plus simplement : la perception extérieure est encore plus ignorante de sa genèse que la perception interne.

D'autre part, jamais dans l'extériorité l'efférence ne se sépare de l'afférence. Elle peut seulement ne pas coïncider avec elle : nous pouvons affirmer une variation de points de vue qui n'est pas celle qui se produit effectivement, ce qui est le principe même de l'illusion. Ici l'analogie l'emporte sur la différence, car dans la perception interne l'efférence peut bien s'entretenir d elle-même, comme un phénomène à part. Mais là aussi elle affirme une afférence. Et lorsque le lien est brisé, cette afférence n'est pas celle dont en fait elle procède et qu'elle exprime faussement en une suite de jugement. La non correspondance est donc la même, et là aussi est le principe de l'illusion. Seulement, il n'y

a point ici de conscience assurée de l'illusion qui puisse nous faire voir exactement en quoi ni de combien nous nous trompons, soit après coup, soit à plus forte raison dans le temps même de l'illusion.

Ces dissociations inverses de la plus synthétique figure de perception interne, qui sont bien plus que dans l'extériorité des faits réels de perception, n'empêchent pas que le conditionnement réciproque entre le réel du sentiment et l'idée du sentiment constitue l'intervalle, la réflexivité, la relation noétique qui rend possible une connaissance dans cet ordre. Et l'idée n'est véritablement *idée* que par là, en tant qu'elle affirme le réel. Tandis que, dans l'illusion, lorsque l'efférence se détache de l'afférence qui devrait lui correspondre, il y a bien encore idée affirmative d'un réel par emprunt à la relation noétique selon laquelle X n'est affirmable qu'autant que A se projette en X. Mais, si l'on vient à observer que l'illusion est elle-même efficace, que l'idée peut devenir ce qu'on appelait une idée-force, ce genre de relation qui peut l'accompagner n'est plus du tout relation noétique ou d'affirmabilité. Elle est relation hypnotique ou d'auto-suggestion. En fait, la connaissance vraie du sentiment peut se doubler de cette relation et accroître l'intensité de ce sentiment. En fait, la connaissance illusionnante peut finir par devenir réalisante. Mais cela n'a plus rien de structurel : c'est le fait de la réverbération empirique, de l'immixtion de l'imaginaire au réel. Et le caractère propre de l'illusion est d'être ici une image du réel qui, profitant de la relation noétique, se fait passer pour idée.

La perception interne consiste dans un sentiment qui s'affirme. Le sentiment n'est nullement une immédiation sensible. L'affirmation ne cesse d'exiger la différence. Et, comme toute autre présence, le sentiment n'est conscient que par médiation. Aimer réellement ne consiste pas en une vibration obscure : il y a toujours une prise de conscience. Le moment de conscience est l'aboutissant d'un certain processus d'afférence, selon lequel l'amour s'exprime en lui dans le spectacle que celui qui aime se donne de ses actes, de ses attitudes, de son passé. C'est cet ensemble plus ou moins complexe et diffus dans le moment même qui est ici la fonction *donné* : matière sensible déjà très médiatisée dont la vie est, comme dans la sensation, la source afférente. Celui qui aime se voit et se juge toujours un peu du dehors, en fonction des scènes du monde extérieur. C'est de là qu'il part pour inférer la réalité de son amour. Les fonctions *présence* et *donné* sont donc assez nettement caractérisées. La présence est le fond, du moins le fond supposé du sentiment ; le donné, ce

qui s'exprime de lui dans l'attitude que le moment de conscience prend pour signe. Entre ce fond et cette surface s'introduit la différence : le temps sépare et unit. Ce mode d'union est dans un conditionnement réciproque tel que cela même qui vient du fond lui est attribué ; il y a projection (ou rejet, peu importe le mot), supposition d'un passé ou d'un *en-dessous*, que nous tenons pour le prolongement de ce passé. Cette projectivité est la condition même de l'affirmation de présence. Mais c'est une condition imprécise qui ne va pas jusqu'à constituer une conscience stable et assurée du point de vue. C'est pourquoi l'idée affirmative n'est jamais loin de tomber à l'image hypnotique.

3. *L'incertitude humaine*

Le sentiment, en tant qu'il se nourrit de son propre spectacle, ne comporte pas de critère intrinsèque de sa valeur (1)

Par l'insuffisance du rythme de vie, le temps disperse l'homme en l'accomplissant. La puissance de tension, qui est la réalité vitale de la réflexion, demeure inadéquate à l'exigence idéale de cette réflexion : tenir toutes choses ensemble ; pour l'homme, se tenir lui-même. Il veut se tenir et se juger quand même, dans le moment de conscience, selon l'étroite simultanéisation de ce moment et selon la plus vaste simultanéisation du souvenir, fugitive, incertaine, brisée, coupée par un oubli encore plus vaste. Il cherche le tout dans le point de vue, dans l'impression momentanée, qui peut bien être une émotion subtile, mais qui appartient à la mitoyenneté entre l'externe et l'interne, prenant toujours origine dans la circonstance. Et l'humeur du moment, elle aussi, est circonstance qui s'exprime en représentation. Voilà le donné, complexe, construit lui-même, mais donné fonctionnellement dont on part pour juger du tout. L'homme se voit d'abord dans la situation en laquelle il se trouve engagé ; son impression momentanée est elle-même dépendante de son geste. Mais il ne va au sentiment qu'en intériorisant. Et il n'intériorise que par l'idée d'une intériorité. Rien n'est plus faux que la thèse du témoignage de la conscience comme source de données immédiates et de certitude inébranlable. Le donné est partiellement un construit et la certitude se ramène au *cogito* empirique : je sens ce que je sens, qui est toujours dépassé. Car, dans la mesure même où il adopte vis-à-vis de lui-même cette

(1) Ces pages nous ont inspiré une communication à la Société d'Études philosophiques de Sud-Est (1946).

attitude spectaculaire, qui est au delà de la spontanéité innocente et ignorante, mais en deçà de tout accomplissement réel dans et par l'action, dans cette mesure le sentiment regarde vers lui pour chercher son secret. Et dans cette mesure aussi, il prend existence. Ce n'est pas là émotion momentanée, même nuancée et fort éloignée de la primitive utilité biologique, mais, à l'occasion de cette impression, de ce passage, jugement sur notre passé, sur sa relation au présent qui détermine un fond de nous-même comme source de nos pensées et de nos actes. Ainsi, plus l'amour, la haine, la jalousie, l'orgueil, la tristesse s'emparent de nous, ou du moins plus nous croyons qu'il en est ainsi, plus nous nous voyons en eux et cherchons en eux le principe d'un style de vie, même si nous les vivons en spectacle plus qu'en accomplissement. Et tout ce que nous avons tenté d'établir, en d'onéreuses précisions, sur la structure constitutive d'une perspective sentimentale se résume clairement, mais superficiellement dans ce processus : comportement, image de ce comportement aussitôt déformée par les interprétations et significations dont nous la chargeons, projection rétrospective de cette image en un lointain temporel qui serait aussi un fond permanent de nous-même. Telle est, en ses lignes simplifiées à l'extrême, l'histoire du sentiment, et qui le constitue.

Nous nous garderons cependant de refuser toute valeur au témoignage de la conscience, car, entre le toucher massif et le tact le plus délicat, il peut y avoir différents degrés de finesse. Mais précisément cette finesse est née d'un *habitus* d'analyse, de mémoire insistante, de comparaisons et d'inductions subtiles. Ceux qui invoquent le témoignage de leur conscience pour s'installer en une certitude se contentent de moins ; et la foi simpliste en ce témoignage, ce : « Je suis certain de mon sentiment puisque je le sens », est une façon paresseuse d'absorber le sentiment dans l'impression du moment, alors que la conscience y cherche cependant son souvenir et son projet. Cette fixation illusionnante, ce recours apparemment naïf à l'immédiation facile, est une ruse fondamentale, préparatoire des scléroses passionnelles ou ordonnée au refus et au refoulement d'une plus haute inquiétude.

Est-ce à dire que l'analyse soit le chemin infaillible de la vérité et qu'elle parvienne à tirer au clair toutes les implications du sentiment ? Il s'en faut bien, car elle peut se développer dans le prolongement de l'efférence projective et du croire-sentir qu'elle ne fera que surcharger, créant plus qu'elle ne découvre, ou ne sachant plus si elle crée ou si elle découvre. Le sentiment cherche son verbe et se répand en un verbiage indéfini.

Est-ce à dire que tout ne soit qu'illusion ? Non encore, puisqu'il y a des analyses qui sonnent juste, un tact, une mesure. Mais cette mesure est à elle-même sa mesure. Et entre l'analyse qui esthétise le sentiment dans la ligne même du sentiment et qui l'enfle plus qu'elle ne le connaît, mêlant de plus en plus au réel l'imaginaire, et l'analyse lucide et mesurée, il peut se faire des échanges et des mélanges indiscernables et qui défient l'analyse. De sorte qu'au total, si dans la vie intérieure, au stade du spectaculaire où nous la prenons, l'illusion surabonde, c'est pourtant l'incertitude qui domine, n'y ayant ni parfaite garantie du vrai, ni, par là même, conscience assurée de l'illusion. A défaut de réflexion immanente comme celle de l'extériorité, le saut réflexif se produit. Mais ces réitérations n'atteignent pas cette synthèse des points de vue qui devrait s'exprimer au niveau même du premier point de vue et le mettre à sa place. Sans doute, comme la science correspond à la perception externe, une science est-elle rendue possible également en ce domaine par une réflexion qui ne soit plus cette connaissance du sujet, à la fois sentant et réfléchissant sur lui-même. Cette science ne peut être alors qu'un inventaire des ingrédients de l'afférence. Elle ramène le fond réel soit aux conditions biologiques, soit à l'organisme tendanciel. Dans le fait de connaissance, elle analyse seulement le fait ; mais la lumière de conscience est négligée, et les formes supérieures qu'elle rend possibles sont le plus souvent tenues pour déguisement des tendances élémentaires. Elle généralise indûment l'illusion. Elle est riche en sondages éclairants et en vérités partielles. Mais aussitôt qu'elle veut se faire passer pour la vérité totale sur l'homme, elles devient elle-même un savoir illusionnant. Alors son thème fondamental, qui se réduit en définitive à cette affirmation que l'inquiétude humaine n'est qu'une crispation née d'un refoulement de la tendance, se prête au renversement du pour au contre : elle devient un art trompeur de refouler l'inquiétude sous l'exhibition de l'appétit.

La psychonoématique, elle aussi, tente de s'instaurer comme un mode de science. Mais elle connaît ses limites, car, dans le fait de connaissance, elle n'envisage le fait qu'en vue de la connaissance. Elle détermine seulement des structures de connaissance, une vérité de structure, non une vérité de fait. Elle ne répond pas directement à la préoccupation singulière de tel homme, inquiet de lui-même et de la vérité de son sentiment. Ou elle ne répond qu'indirectement, ainsi qu'on va le voir. Car elle peut faire la science de l'incertitude humaine et, par là même, ouvrir ou rouvrir à l'exigence humaine une autre voie.

Il y a en effet une structure d'incertitude. La vérité, l'illusion, l'incertitude se tiennent, en cet ordre du sentiment de façon très précise. Revenons en effet à la relation noétique. La psychonoématique détermine *théoriquement* les types inverses d'une vérité et d'une illusion sentimentales : vérité si dans le croire-sentir de l'apparence conscientielle momentanée, l'efférence consiste dans l'affirmation de l'afférence qui aboutit au moment de conscience ; illusion si l'efférence est affirmative d une afférence autre que celle qui la détermine effectivement ; vérité si A pose X alors qu'en effet c'est bien X qui, à travers les médiations temporelles de la fonction mnémonique et de la fonction d intégration, détermine A ; illusion si A pose X, alors qu'à travers le même genre de médiations, il se trouve déterminé par Y. Et l'analyse psychographique montre assez que le même croire-sentir peut correspondre à des sentiments non seulement différents, mais contraires. On peut croire aimer parce qu'on aime, ou parce que, dans la carence de la générosité d aimer, on cherche la volupté d'aimer. On peut croire ne pas aimer parce qu'en effet l'antipathie est réelle, ou par désir de désavouer et de refouler son amour ; on peut se croire orgueilleux quand on l'est, ou bien quand on est vaniteux, la vanité étant à certains égards un contraire de l'orgueil : non plus un amour-propre hermétique et qui se nourrit de soi, mais un amour-propre quémandeur ; on peut croire que l'on s'indigne noblement parce qu'on s'indigne en effet, ou pour donner libre cours à une colère née de quelque vexation personnelle ; et ainsi des autres sentiments. Et encore, entre ces extrêmes, que de mélanges et de jeux logiques qui n'empêchent nullement que les types extrêmes XAX et YAX ne soient définissables ! Mais, comme, en dépit du conditionnement réciproque entre le réel et l'idée, la fonction de condition est obscure, il suit de là une grande incertitude. Jamais la réitération des sauts réflexifs n'épuise l'implication sentimentale. Jamais les modifications du point de vue ne s'expriment en un plan homogène de vérification. A cet égard le temps est inconstructible. Et c'est le temps qui, par la fonction d intégration continue et totalisante, constitue la condition réelle dans l'afférence. C'est lui encore qui constitue dans l'efférence la condition idéelle qui ne peut consister que dans la fonction mnémonique, c'est-à-dire dans le rêve épars de quelques souvenirs. De sorte que, bien que nous sachions en gros que la vie intérieure est un foisonnement d illusions, chaque cas particulier ne peut nous donner la certitude ni de la vérité, ni de l'illusion. Et nos réflexions produisent moins aisément la conscience assurée de l'illusion qu'elles

n'éveillent des raisons d'incertitudes. Fidèle, non parce que j'aime, mais parce que je me le dis ? Peut-être, mais cela n'est nullement certain. L'analyse se juge habile à découvrir les simulacres. Mais ne sont-ils que des simulacres, le sont-ils toujours ? Est-ce bien Y qui est au fond de nous-même et non pas X ? N'est-ce pas parfois un complexe XY où les contraires se mêlent étrangement, à titre du moins de virtualités, dans l'attente de l'option qui viendra trancher ? Il peut y avoir au fond de nous-même à la fois un désir réel d'aimer et un persistant égoïsme. Et le croire-aimer est une sorte de compromis spectaculaire qui retarde le moment d'une option redoutée, trop décisive, trop engageante. La charité peut être plus clairvoyante que l'habileté. Et, dans l'incertitude, il vaut mieux faire confiance que faire défiance ; mais c'est là une règle pratique, non une certitude. Et l'on peut dire que, théoriquement, dans l'état spectaculaire, il n'y a pas de voie d'affranchissement de l'incertitude. Ceux qui disent que tout est illusion ne peuvent vouloir dire que ceci : qu'ils sont incapables de faire le départ entre ce qui est illusion et ce qui ne l'est pas, et qu'ils sont par là même dans l'incertitude de la vérité. Au reste, en s'installant dans cette incertitude et en l'appelant illusion, ils ont raison du moins pour leur propre compte : ils se mettent dans l'illusion.

Ainsi la fonction *donné*, c'est-à-dire ici le comportement, l'attitude, l'émotivité du moment, se présente avec la structure d'équivoque que nous avons reconnue ailleurs. Et il y a bien dans l'efférence projective un jugement qui penche du côté de l'illusion ou du côté de la vérité. Mais nous ne le savons pas d'un savoir véritable. Alors que l'émotivité va du même pas que le cours des choses et que le moment d'émotion ne prétend pas dépasser la circonstance en laquelle il peut, par cette extériorité même, trouver une garantie de sa valeur adaptatrice, le sentiment se nourrit de lui-même par les médiations que nous avons analysées. Il se nourrit bien aussi du monde, mais c'est en le fragmentant pour lui emprunter par le souvenir certaines scènes au gré de son intention. Et, comme bien souvent le sentiment trouve son point de départ, ou du moins l'occasion de son éveil, dans une première vibration émotionnelle, il consiste en une volonté de prolonger et d'entretenir cette impression, il n'est qu'en évoluant autrement que le cours des choses : il est à contre-temps. Entre l'extériorité et lui-même, il creuse le vide d'intériorité. C'est ainsi qu'il offre à l'imagination tant de facilité pour s'engouffrer dans ce vide. Et c'est ainsi que, même non complètement illusionnant, il peut être riche d'illusions. Car, de même que dans l'illu-

sion sensorielle, l'anticipation projective est à la ressemblance de l'anticipation transcendentale et lui emprunte (1), de même, au sein du jeu spéculaire, la projection de l'imaginaire dans le réel ou dans un certain fond supposé de nous-mêmes imite l'affirmation du réel par l'idée et s'appuie sur cette structure noétique. L'illusion tire parti de cette ressemblance. Mais, comme une réflexion plus haute nous fait supposer le faux-semblant sans aller cependant jusqu'à le reconnaître sûrement, cette réflexion nous ramène au vide et nous y maintient non seulement dans l'attitude noétique de suspension du jugement, mais dans un état plus concret et plus vivant d'inquiétude. C'est là sans doute l'indice que ce vide demande pour se combler autre chose que cette intériorité spectaculaire d'incertitude issue d'une vérité et d'une illusion indiscernables. Et si cette première vie intérieure, après s'être vidée en quelque sorte de l'extériorité par contre-temps et par son désir de pérennité, se reconnaît vide elle-même de vérité possédée, puisqu'elle ne sait si son fond réel posé par idée est bien un réel ou un pseudo-réel, n'est-ce pas que l'accomplissement est au delà ? Le sentiment ne peut être seulement en se contemplant. Il demande à s'accomplir. On le reconnaît à ses fruits, c'est-à-dire à ses actes. La recherche d'une possession et d'une certitude en spectacle est venue arrêter trop tôt le mouvement. Et l'ironique lucidité de certains habiles, qui se plaît à voir et à rendre ostensibles partout les illusions ou les incertitudes de cette vie intérieure, a toujours raison, parce qu'elle borne cette vie intérieure à elle-même ; mais elle a toujours tort de la borner ainsi. Car ce que la désillusion, du moins globale, vient révéler, c'est ce désir de pérennité — pourquoi ne pas dire d'éternité ? — caractéristique du sentiment, qui s'enferme dans une détermination affective trop étroite, et qui, dans un moment du temps, voudrait fixer et tenir le temps. A cet égard, il n'est pas incertain, il est certainement illusoire de chercher dans le spectacle du passé et du présent auquel il aboutit le secret d'un accomplissement à venir. La réflexion, en son pouvoir de déconcertement, fait supposer l'illusion ; par là même, elle engendre l'incertitude et avec elle l'inquiétude qui libère l'aspiration. Se borner à l'intériorité spectaculaire et sentimentale qui n'est que l'aspiration diffuse et dispersée, c'est faire un rêve éveillé. En l'absence d'une idée de son âme, l'homme essaie alors, en un jeu sans fin, anxieux ou complaisant, de l'imager au lieu de l'accomplir.

(1) Cf. *Pensée implicite et perception visuelle.*

Ces conclusions font comprendre et justifient le puissant effort de désimplication d'un Proust, sa psychographie insistante des sentiments humains, son art déjà psychonoématique d'exercer une mémoire étonnamment analytique et synthétique à déployer le temps, à le recomposer, à le surcomposer, jusqu'à vaincre, autant qu'il se peut, son inconstructibilité ; mais, au total, il ne faut pas que l'homme perde son temps à la recherche du temps perdu. Ces mêmes conclusions donnent encore raison aux psychanalystes qui cherchent les dessous du sentiment et dont le regard plonge dans l'abîme intérieur. Mais le déguisement est un « hommage » à la valeur. Et l'on ne peut faire la lumière avec les ténèbres seules, ni le ciel, ni même la terre avec l'enfer. Les analystes habiles se meuvent au contraire dans la lumière. Et il faut bien aussi donner raison à leur art de suivre les jeux de la lumière, les reflets, les faux reflets, et de reconnaître ainsi dans le croire-sentir toutes les formes du simulacre. Il suit de là une ironie qui voit bien les contraires, les impostures, les ruses, et qui croit tout surmonter par ce regard lucide. Mais elle ne voit pas qu'en se fixant au monde du sentiment, et précisément dans l'attitude qui le fait être comme spectacle, elle ne saisit que ce monde lui-même, c'est-à-dire l'aspiration qui s'ébauche ou l'aspiration qui retombe, non le mouvement substantiel de l'âme qui veut ne pas être vu de cette vue analytique et rétrospective, et, sans doute même, dont aucune vision ne peut égaler l'accomplissement. De sorte que ces analystes et leur littérature vont rejoindre certaines conclusions de la psychanalyse, faisant ressortir en contre-partie l'obscurité sous-jacente au jeu, et l'informe. A moins qu'ils préfèrent affirmer que c'est le désir lui-même qui est clarté. Ils ont abusé de la lumière, ils peuvent tout dire, ils émiettent la vérité en vérités parcellaires. Enfin si, pour les mêmes raisons, nos conclusions psychonoématiques reconnaissent l'universel *vanitas*, sous sa forme antique ou sous sa forme modernisée, si la conscience n'est qu'en se vidant du réel, si même, en tant que conscience et noétiquement, elle se constitue intrinsèquement comme vide par la structure même de détachement réflexif qui la conditionne, de sorte que son intériorité sentimentale n'est encore à elle seule qu'une intériorité frauduleuse, ce point de lucidité devient aussi celui d'où s'aperçoit une exigence d'option sans ambages entre tout et rien. Et, par là même, une voie reste ouverte aux spirituels qui connaissent par une expérience générale et cependant pénétrante ce que les techniciens détaillent en connaissance analytique selon leurs spécialités disjonctives. Les spirituels ne voient pas tout

le détail savant, mais s'attachant à l'homme concret, ils en voient pourtant l'essentiel dans l'unité, car ils voient au delà. Il reste que, dans le jugement du moment, et pour cet homme *bifrons* qui revient au regard sur soi, l'apparence de l'équivoque subsiste encore, puisque, par la nécessité même où se trouve la conscience d'évacuer ses fausses réplétions, le chemin du tout est par moments éprouvé à la ressemblance du rien.

4. Percipi *et* percipere.
Le même sentiment est, selon le point de vue, subconscience, conscience ou réflexion

Ce qui vient d'être dit est valable du sentiment plus ou moins équivoque, plus ou moins mêlé d'illusion, mais qui affleure à la conscience, même dans sa genèse, et se trouve inféré de l'apparence conscientielle. Mais n'y a-t-il pas des sentiments qui s'ignorent plus profondément, dont on ne craint pas de dire qu'ils sont inconscients, ou du moins subconscients ? S'il en est ainsi, il semble que la structure que nous avons tenté de dégager ne puisse se présenter comme une loi constituante de la perception interne, puisque ces sentiments subconscients, par là même sous-jacents à l'apparence, seraient de purs réels, sans connexion entre afférence et efférence. Nous nous proposons de montrer, par la distinction du *percipere* et du *percipi*, qui n'est qu'une façon d'exprimer la relation de connaissance en l'intériorisant, qu'il n'y a pas de subconscience à part, mais seulement des déplacements de la relation entre *percipere* et *percipi*, assez analogues à ceux que nous avons observés dans la perception extérieure, et que, selon la manière dont on l'envisage, le même sentiment peut être subconscience, conscience ou réflexion. Ce ne sont pas là des faits à part, mais des fonctions solidaires. Et il n'y a jamais que degrés de lucidité dans la prise de conscience d'une part, et d'autre part cela même dont on prend conscience.

Seuls peut-être les cas pathologiques et les automatismes dont la pensée se sépare permettent de concevoir une subconscience qui subsiste isolée, comme une activité résiduelle. Mais l'élan d'un sentiment qui s'ignore ne présente certes pas ce caractère. Il est au contraire une forme de pensée concrète et il concerne l'homme tout entier. L'amour, la fidélité ne sont pas des faits qui s'imposent tout constitués au regard de la conscience et qui pourraient subsister ainsi qu'on imagine que subsistent les faits extérieurs, hors de la conscience. Quelque subconscients qu'ils

puissent être, ils n'ont la valeur de sentiment que parce que la vie de l'intelligence les pénètre. Dans le langage de Descartes et du XVIIe siècle, tous les faits de conscience étaient appelés des *idées*. Peu importe la manière d'entendre cette terminologie selon la vérité historique. Mais, selon la vérité psychonoématique, il n'y a pas de mode de la conscience qui ne soit en effet idée ou connaissance. Nous poserons donc que l'amour, la fidélité sont des pensées ; ils le sont conscients, mais, s'il est vrai qu'on ne peut les ramener au seul élan de vie, ils le sont même subconscients.

Nous aboutissons ainsi à cette difficulté : l'amour ou la fidélité qui s'ignorent ne sont, pas plus que s'ils étaient explicitement reconnus, des réels en soi, mais ce sont des idées, c'est-à-dire des manières d'être qui ne peuvent se produire que chez l'être conscient, en tant qu'il est conscient, quel que soit, en fait, le fond d'instincts sur lequel ils se greffent et qu'ils métamorphosent. La difficulté se ramène donc à cet aspect du problème de l'implication : comment y a-t-il en nous des pensées qui s'ignorent ; comment dire que le sentiment est *idée* dans les circonstances où précisément nous l'envisageons, c'est-à-dire lorsque nous n'en avons pas l'idée ? Mais la formule même dont nous venons d'user est éclairante. Que l'amour, que la fidélité *soient* des idées, cela ne signifie nullement en effet que nous en *ayons* l'idée ; qu'ils soient en nous des pensées, cela n'implique pas que nous y pensions comme à des objets. Mais alors, comment doit-on comprendre qu'il leur est essentiel d'être des pensées ? C'est de la distinction entre *percipere* et *percipi* qu'il faut nous aider ici. L'amour peut être une idée, c'est-à-dire une manière de connaître, sans que ce dont il y a connaissance soit l'amour lui-même. Pensée qui ne se pense pas elle-même, telle est la subconscience dans la vie du sentiment : absence de la réflexion, *percipere* qui n'est pas à lui-même son *percipi*. Mais, de ce que le percevant n'est pas perçu, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait rien qui fasse l'objet de la perception. L'amour, la fidélité sont des manières de penser, sans être, sous leur forme subconsciente, la chose pensée elle-même. Ils se constituent par le *point de vue* selon lequel nous interprétons les événements, et même dont nous pouvons nous envisager nous-mêmes, sans qu'au moment où nous réfléchissons par amour et par fidélité à bien des choses, nous nous avisions de réfléchir aussi à notre point de vue, c'est-à-dire de transformer en objet de pensée le principe même qui inspire nos pensées. Il est assez manifeste qu'un mot, une intonation, un geste révèlent à l'observateur ce qui chez le passionné les inspire et que celui-ci ne connaît pas.

D'une façon de juger ou de se comporter, l'observateur infère

le *percipi*, alors que cela existe chez le passionné comme *percipere*, vision subjective de toutes choses, excepté d'elle-même. Nous ne nous demandons plus ici comment en fait s'engendre cette unification subjective. Nous n'étudions pas les volontés secrètes comme l'a fait la psychographie, mais, cette genèse étant supposée, il faut reconnaître qu'elle aboutit toujours à une perception, c'est-à-dire à une manière d'apprécier et de voir qui ne va pas toujours jusqu'à se connaître et se juger elle-même. La subconscience du sentiment n'est donc pas exclusive de la conscience. Elle signifie que le sentiment nous rend conscients de nous-mêmes et des choses selon un certain point de vue constitutif de sa nature, sans que nous en ayons conscience à titre de point de vue. Il peut en être ainsi parce qu'il n'y a pas, nous l'avons montré, de structure de compensation entre le point de vue et l'idée du point de vue, pas de réflexion immanente, mais toujours, dans ce domaine de l'intériorité, une réflexion par sursaut. Si précisément nous nous avisons que c'est notre sentiment qui nous fait penser ainsi ; si, nous dégageant des choses ainsi perçues et rapprochées, qui ne sont pas le sentiment, mais qui ne sont vues de la sorte que par lui, nous transformons le *percipere* en *percipi*, alors nous aurons l'idée de ces idées, qui est notre amour ou notre fidélité. Et, par cette attitude même, le subjectif du *percipere* se déplaçant, nous aurons conscience du sentiment comme d'un réel qui est en nous. Mais ce réel était lui-même une idée et une trame d'id es. Engendré par le *percipere*, il apparaîtra donc comme pensée implicite au moment où il se transforme en *percipi*, si la réflexion se fait elle-même insistante et se prolonge en analyse.

Il est bien remarquable que, tout naturellement, nous ayons été conduit à dénommer conscience cette idée qui ne se connaît point elle-même, par quoi nous avions tout d'abord caractérisé la subconscience dans le sentiment, à dénommer pareillement réflexion la conscience du sentiment, puisqu'elle est en effet idée de l'idée. Ce qui revient à dire que la même perception interne est, comme nous l'avions fait prévoir, subconscience, conscience ou réflexion, selon l'aspect sous lequel nous l'envisageons. Et il n'y a qu'une seule relation, celle du *percipere* au *percipi*, qui se déploie, mais qui se retrouve toujours la même dans les circonstances variables où on l'envisage, parce qu'elle est constitutive de l'existence subjective.

Sans doute faut-il, pour qu'il y ait subconscience, que le jugement soit inexistant. Mais de ce que le sentiment ne se juge pas, il ne s'ensuit pas qu'il ne comporte aucun jugement.

Bien au contraire, il comporte tous ceux qu'il suggère, comme dans l'exemple du vouloir-aimer. Ce n'est pas dans son propre *percipi*, c'est dans son *percipere* et dans tous les *percipi* qui le détournent de soi, que l'on doit chercher les jugements que la réflexion renversera et qui donneront alors au sentiment devenu conscient l'apparence d'une pensée implicite. Celui qui se leurre, en se croyant fidèle parce qu'il aime, jugera de toutes choses en fonction de son non-amour, mais il ne jugera pas ce non-amour lui-même qui lui inspire ses jugements illusionnants. Il en est de même de celui qui, sans se le dire, est fidèle parce qu'il aime réellement. Admettre qu'il l'ignore, c'est considérer ses jugements et ses actes comme expressifs de son sentiment, mais non représentatifs à son propre regard. Telle est, par exemple, la situation de celui qui, se défendant d'aimer, critique la personne aimée, afin d'avoir l'occasion et le droit de s'occuper d'elle. Il pourra dire : « Je suis sévère envers cette personne, parce qu'elle m'est antipathique », c'est-à-dire avoir le luxe de se trouver partial. Mais, que le *percipere* trouve son *percipi*, que le subconscient s'élève au conscient, il faudra reconnaître : « J'étais sévère envers cette personne, parce que je me disais : je suis sévère parce qu'elle m'est antipathique, c'est-à-dire afin de me prouver mon antipathie. C'est donc que je luttais contre une sympathie, tout en m'y abandonnant par détour. » On voit par là que la situation est la même que dans le premier exemple. Même effort pour s'en faire accroire, que le subconscient soit amour ou qu'il soit non-amour. Même renversement du rapport par la réflexion, car c'est toujours d'une subconscience en tant que *percipere* que cette réflexion opère le passage au conscient, quel que soit le niveau de conscience, *percipi*, dont on part, qu'il s'agisse d'un sentiment qui se parle ou d'un sentiment qui se cache, car, ici, l'amour qui se parle se parle pour se cacher comme non-amour, et l'amour qui se cache se parle comme non-amour pour se cacher comme amour.

La distinction du *percipere* et du *percipi* permet de préciser la conception de la pensée implicite. La raison cachée n'est pas seulement cause, elle n'est pas seulement finalité immanente à la causalité du désir. Par exemple, dans l'amour-simulacre, elle procède d'une dissimulation qui tient elle-même à la naissance d'un *percipere* privé du *percipi* qui lui corresponde. Car c'est là que l'amour apparaît comme cause et la fidélité comme effet ; tandis qu'en faisant surgir le *percipi*, la réflexion intervertit les termes, la fidélité étant moyen et l'amour étant fin dans l'idée que nous nous en faisons. La réflexion traduit en relation d'idées

une finalité immanente à la tendance que la conscience ne s'avoue pas. Car il est indispensable au but poursuivi que la conscience exprime en causalité, comme si c'était chose faite, ce qui pourtant ne peut se réaliser, illusoirement ou non, que par le moyen du jugement. La conscience se gardera bien d'avouer ce qui est, c'est-à-dire : je veux aimer, mais je manque de générosité, je suis incapable d'amour. Mais, pour obtenir l'équilibre de *libido* et d'égoïsme, elle traitera comme relation causale, loi du réel, ce qui ne peut advenir que par *idée*, l'agitation obscure et le disparate des tendances étant impuissants à obtenir cet équilibre ou ce pseudo-équilibre. On serait porté à dire que la raison secrète est dans ce désir d'aimer joint à ce secret égoïsme. Mais ils ne se joignent que dans la pensée ; ils ne s'équilibrent qu'en se traduisant en jugement. La raison secrète de la modalité sentimentale n'est certes pas dans une idée abstraite, mais elle est dans le fait de se donner cette raison suggérée par les tendances, mais qui est elle-même jugement et non tendance. C'est par la clarté de nos traductions que nous faisons être nos sentiments comme étant autre chose que les tendances qui les inspirent. Par là, non seulement la tendance se trouve métamorphosée, mais le sentiment spectaculé est foncièrement en n'étant pas ce qu'il dit ; ce qu'il implique, c'est ce renversement que la réflexion découvrira en lui. Il suffit donc que le *percipi* fasse défaut, pour qu'une certaine relation se trouve établie qui, intervertissant l'explicite, sera constitutive de la pensée implicite et joindra au *percipere* l'illusion que cela est en nous comme un enchaînement de fait, un réel en soi.

Ainsi la conscience émerge du jeu de nos instincts et de la masse de nos sensations, mais par une différenciation qui suppose la connaissance. Il faut que quelque chose soit pensé comme vrai : il faut un *percipi* pour un *percipere*. Il n'y a de conscience que par la vie, et il n'y a de conscience que par la vérité. Mais que l'appétit se voie en vérité, aussitôt le sentiment est en danger de s'éteindre : une vérité trop étroite tarit la vie. La conscience humaine porte en elle cet obstacle intime, elle ne peut être qu'en le contournant. Elle se produit en vertu d'un mimétisme fondamental. Abstraction faite de l'ordre proprement spirituel qui vient tout changer, nos trois régions humaines sont la vie aveugle, la vérité morte et, entre ces deux là, l'inépuisable, l'évanouissant univers de l'incertitude ou de l'illusion.

5. *L'essentialité du sentiment*
Le jugement que le sentiment porte sur sa difformité existentielle est révélateur de son essence

Il est assez remarquable que l'incertitude où se trouve l'homme de la qualité et même de l'existence de ses sentiments et qui semble s'accroître ironiquement à mesure que son auto-critique devient plus exigeante, n'affecte en rien la nature du type sentimental mis en question et à la question. Car cet homme ne peut se demander, en son inquiète rétrospection, jusqu'où irait la générosité de son amour, la résistance de sa fierté ou la force de son ambition que s'il connaît déjà ce que sont ambition, fierté ou amour. Dira-t-on qu'il obtient cette connaissance par expérience personnelle ? Mais comment cela pourrait-il être si cette expérience ne se juge, ne s'analyse et ne se cherche elle-même qu'en fonction de cette connaissance ? Dira-t-on qu'il s'agit d'une connaissance par ouï-dire, sociale ou livresque ? Mais comment ces influences, qui sont en effet réelles, pourraient-elles être efficaces si elles n'éveillaient un écho en celui sur qui elles s'exercent ? Elles peuvent révéler l'amour, la fierté, l'ambition ; elles ne les impriment pas. Alors soutiendra-t-on que l'homme ne sait nullement ce qu'est la fierté ou l'amour en soi, que, même philosophe, il échoue à les définir véritablement ? De quoi l'on induira qu'il ne s'agit là que d'entités verbales et qu'il n'y a en réalité que des amours, des fiertés singulières. Ce nominalisme est bon dans ce qu'il affirme, mais un peu facile dans ce qu'il nie. Il est bien vrai que, selon sa réalité existentielle, l'amour se singularise en chaque conscience singulière qui l'éprouve, cherche à l'éprouver, croit l'éprouver. Mais, si l'on s'est assez avancé dans la connaissance de l'incertitude humaine, on ne peut plus affirmer que toute la connaissance d'un sentiment s'absorbe dans l'incertitude de l'éprouver en vérité. Cette incertitude n'est possible que si elle est commandée elle-même par une certitude d'un autre ordre, relative non plus à l'existence, mais à l'essence — à l'essence impliquée en tout ce que nous pouvons feindre, ou savoir, ou savoir ignorer de cette réalisation existentielle. Quant à prétendre que l'essence ne prend un semblant de réalité que par le pouvoir circonscriptif du mot, et qu'on devrait bien le reconnaître à l'impossibilité d'une définition exhaustive, nous sommes enclins à tirer de cette impossibilité une conclusion inverse. Car, si vraiment l'essence est essence, pas plus que dans ses réalisations existentielle et conscientielle, elle ne s'épuise dans ses réalisations noétiques, ces réalisations fussent-elles une philosophie entière du sentiment.

Et cela n'est point nominalisme, mais symbolisme humain. La conscience ne parvient pas à se tirer au clair en tant que l'implication sentimentale est sa propre implication. De là surgit l'incertitude. Mais une réflexion philosophique (et non plus psychologique) qui cherche en général les implications et les significations de l'amour, de la haine, de la jalousie, de la pudeur, de l'orgueil, etc., elle non plus n'arrive pas au bout de ces richesses. Et de là, pour les raisons que nous avons dites, il nous semble que procède une certitude de l'essentialité des sentiments.

Mais, objectera-t-on finalement, comment en sa *talité*, le sentiment peut-il être une essence, puisque les sentiments empiètent les uns sur les autres, qu'il y a des amoureux orgueilleux, des orgueilleux généreux, des cruels tendres, des pudibonds impurs, etc., et plus particulièrement que le sentiment du beau est tous les sentiments sans être aucun d'entre eux, qu'il est joie et tristesse, au delà de la joie et de la tristesse ? A cette objection nous ferons deux réponses. D'abord il est vrai que, selon l'expression monadique, les sentiments s'expriment les uns dans les autres, qu'il y a là matière à psychographies indéfinies, à quoi pourvoient abondamment les littératures, que l'émotion esthétique enfin est la révélation la plus parfaite de l'expression monadique, l'éveil de plusieurs résonances spirituelles en une seule et le dépassement contemplatif de toutes ces richesses. Mais qu'y a-t-il au fond d'une telle objection, et contrairement à son intention, sinon la reconnaissance que l'essence n'est pas l'existence ? Car c'est dans la singularité des consciences et dans la réalisation existentielle que l'on peut observer ces mélanges harmonieux ou grimaçants. La seconde réponse pourrait se tirer de la différence même entre mélanges harmonieux ou discordants. Car cette différence fait supposer qu'entre les essences il y a des rapports de convenance ou de disconvenance, qu'elles ne sont pas des images séparées, et que le nominalisme prend force de ce qu'il commence par les dénaturer en les atomisant sous le mot ; qu'il s'agit au contraire d'un univers de relations noétiques, et que, dans la mesure où nos jugements impliquent quelque chose de cet univers, il faut parler d'une implication spécifiquement noétique ; seulement cette implication se révèle beaucoup mieux dans l'extériorité que dans l'intériorité. Elle se déploie géométriquement dans la constructibilité spatiale. Elle est empêchée dans l'inconstructibilité temporelle. Elle n'est plus qu'une science endormie aux profondeurs du sentiment, dont quelques vestiges se laissent reconnaître parfois de façon discontinue. Peut-être cette science trop profonde du sentiment,

qui serait science du Bien et du Mal, se trouve-t-elle révélée sous le voile persistant du mystère des dogmes que les théologiens s'efforcent à exprimer selon les balbutiements humains. La psychonoématique peut aller jusqu'à faire une telle supposition. Il ne lui appartient pas d'en établir la vérité.

Au reste, l'implication noétique réclame elle-même une analyse psychonoématique qui trouvera mieux sa place dans l'étude des perceptions intellectuelles. Tout ce qu'il s'agissait de montrer ici, c'est qu'il y a une essentialité du sentiment, comme il y a une essentialité de la connaissance que nous n'avons cessé de supposer dans l'analyse des structures d'extériorité. Car nullement nous n'avons prétendu engendrer la connaissance lorsque nous avons déterminé les structures de perception qui ne sont que la réalisation déficiente de cette essence selon le point de vue. L'intériorité elle aussi se réfère à l'essentialité, mais elle ne peut la développer en un savoir continu : il faudrait précisément qu'il y eût un temps intelligible comme il y a une étendue intelligible. En ce qui est perception, c'est-à-dire pour une connaissance par point de vue et prisonnière de la limite, l'essence tombe à la structure. Il fallait montrer du moins que cela même qui ne peut se déployer dans la zone de l'incertitude humaine, se trouve cependant impliqué. Et au moment où notre réflexion se penche sur notre vie intérieure sans parvenir à trouver une garantie de la vérité qu'elle y cherche, à ce moment même, elle ne peut s'exercer ainsi qu'en éveillant quelque « réminiscence » d'un savoir qu'elle ne cherchait pas.

6. *Je et moi. — Le sujet se cherche dans une image de soi-même dont il ne cesse aussi de se dégager*

Si le désir de voir peut faire oublier l'avenir du sentiment au profit de son passé remémoré selon une mémoire fallacieuse et rêveuse, s'il est possible en outre de mêler à cette incertaine vision un rêve d'avenir qui n'est point accomplissement, on comprend bien que jamais le fond réel du sentiment ne se voit ni même ne s'infère avec une certitude légitime ; et peut-être même que ce fond ne prend un semblant de consistance que par la rétrospection et l'imagination immobilisante qui coupent les liens entre la vie intérieure et l'agir véritable. Mais, de ce que nous ne pouvons toucher le fond réel de telle de ces déterminations de nous-même que nous appelons sentiments, que faut-il conclure en ce qui concerne le fond de nous-même, indépendamment de

telle détermination particulière ? Ce qui revient à se poser la question : suis-je et que suis-je ? Si le mouvement de l'aspiration doit nous entraîner au delà d'une intériorité uniquement spectaculée, il est à supposer que seule une analyse psychonoématique de l'aspiration — si elle est possible, c'est-à-dire s'il y a quelque biais qui permette de la traiter comme connaissance — pourra tenter de répondre à cette question. Le problème est donc à réserver : on devra le retrouver dans l'examen des perceptions spirituelles. Mais, au stade où nous en sommes, il s'agit seulement de voir si nous retrouvons, en cette perception interne que nous appelons perception de nous-même, la structure de conditionnement et de médiation que nous avons rencontrée jusqu'ici.

Lorsque nous disons : *je suis*, c'est-à-dire lorsque nous pensons que nous sommes, ce *je suis* est à tout le moins un *je pense*, car sans ce *je pense*, il ne serait pas. Supposons donc qu'il ne soit pas quelque réalité mystérieuse, quelque fond qui jamais ne se laisse complètement pénétrer. Supposons qu'il ne soit que : *je pense*, un *je pense* à l'écart de tout réel opaque, s'étant réflexivement détaché de tout réel. Mais à quoi pensé-je ? Si je ne pense plus au monde, ni au monde extérieur, ni au monde intérieur, m'étant détaché de tout, si je ne pense à rien, le *je pense* n'est plus rien que le fantôme verbal de lui-même. Il ne peut être qu'en se prenant à tout le moins lui-même pour objet, en se constituant comme : *je pense que je pense*. Mais il ne peut se voir et s'affirmer ainsi qu'en perdant son invisibilité de pur sujet, par une sorte de dégradation de l'idée pure en fait d'exister. Il n'est plus *je*, il est *moi*. Sans doute un tel moi paraîtra-t-il lui-même translucide ou du moins ne différant de son *je pense* que par le nuancement d'une lumière impalpable. Et cependant c'est cette petite différence qui est tout. Et c'est cette différence essentielle qui s'exprime dans la modeste conjonction de subordination : je pense *que* je pense. Ce n'est ni la pure intériorité, ni la pure identité. Ce n'est pas la pure intériorité, car se penser ou s'affirmer dans une intimité plénière de clarté et de réalité, sans duplication qui la dégrade, cette adéquation n'est pas le fait de la conscience humaine qui ne la porte en elle que dans un instant germinal, mais qui ne peut développer ce germe que selon sa structure réflexive. Et nous voilà ramenés au *Principe*. Et il est bon qu'il en soit ainsi. Car ce principe, après l'avoir vu fructifier déjà dans la psychonoématique, doit, par choc en retour, s'éclairer et s'enrichir lui-même de la vue de ses réalisations. Qu'est-ce donc que ce : *je pense que je pense*, sinon l'expression la plus immédiate qui soit, et par là même la plus pauvre et la plus abstraite de la

médiation réflexive, le germe de la conscience de soi, prématurément et hâtivement cultivé, et qui, pour cette raison, ne donne qu'un fruit avare.

A ce degré d'abstraction, la différence, dont il convient d'analyser la valeur, ne peut parler à l'imagination : elle ne peut être celle de contenus de conscience, puisque nous avons supposé au contraire que le sujet s'abstrayait de tout contenu. Elle est une différence fonctionnelle révélatrice d'une essence de la pensée, incapable de se réaliser adéquatement à elle-même et qui ne peut que se ressaisir en une structure fondamentalement réflexive. Cette nécessité d'une « immédiate médiation » dans l'ordre même de la conscience (1) est révélatrice de l'impossibilité d'un *je pense* parfaitement pur et solitaire. La supposition faite exige aussitôt son dépassement et rappelle ce que l'extrême abstraction risque de faire oublier, à savoir que le *je pense* ne se reconnaît primitif qu'après s'être découvert. En fait, le philosophe qui, le premier, s'est avisé de sa valeur et d'y voir le principe, ne le découvre qu'à partir et en fonction même de la dense expérience du doute. C'est pourquoi, envisageant nous-même ce principe, en un sens qui nullement ne prétend demeurer fidèle à Descartes, nous voyons en lui l'expression du détachement réflexif, l'abandon du réel, qui est un acte et nullement ne se fixe en un *je pense* qui se tiendrait immobile, et nullement n'abolit ce que son essence *structurelle* est de surmonter. Osons dire qu'il est dans la nature de la réflexion que le *je pense* ne se maintienne au faîte de son ascension ou, si l'on veut, ne fasse de halte dans une ascension qui pourrait être indéfinie, qu'à la condition de redescendre, se prenant pour objet, affirmant : *que je pense*, c'est-à-dire sinon un réel, du moins une configuration de réalité. Le détachement ne coupe pas toutes les attaches. Il n'est rendu possible que par la persistance de l'obstacle originel, et, comme il est la condition de toute prise de conscience du réel, il faut bien que le réel, loin de se trouver abandonné, soit affirmé par là, nié pour être affirmé. Le recul réflexif n'est pas séparable d'une projection réflexive ; l'acte de surmonter ne prend consistance qu'en s'exprimant en cela même qu'il surmonte. Nous sommes à la racine du conditionnement réciproque : *je pense que je pense*. La conjonction fait entendre conjointement les deux sens effectivement conjoints dans l'acte de penser que l'abstraction présente sous forme disjonctive. Car, si l'on veut partir du *je pense*, on va vers l'abaissement : *que*

(1) Et non, comme chez Paul Decoster, à titre de principe suprême d'une pensée acosmique.

je pense, et l'on montre le conditionnement inférieur. Mais si l'on part de ce : *que je pense*, envisagé dans sa configuration de réalité, comme objet du premier *je pense*, on montre qu'il ne s'affirme que surmonté et qu'il est conditionné par le haut. On fait ainsi de la même formule une lecture dans les deux sens opposés, et c'est cela même, sans discursion, qui est réflexion. La même pensée révèle sa fissure intime, combien mince, mais insupprimable et profonde. Elle n'est que par le regard qui la surmonte, et par là même elle s'abaisse sous son regard. Toutes les réalisations de notre charnelle conscience ne tiennent que par cette structure noétique, et les formes de pensée qu'on pourrait appeler prospectives et que l'on croit n'être qu'un regard en avant, ne sont pensée que parce qu'elles reflètent ou annoncent cette structure. Les plus lointains jugements moraux qui concernent le concret de la réalité morale en portent l'empreinte. C'est elle, en fin de compte, qui permet à un Pascal de dire de l'homme concret : « s'il s'élève, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je l'élève ». C'est bien cette structure que nous avons vu se déployer diversement en s'incarnant dans le sensible. Par ce déploiement même, le conditionnement réciproque se manifeste sous la forme d'une efférence et d'une afférence solidaires, mais qui ne s'entrepénètrent pas. La médiation n'est plus immédiate, mais se complique et se multiplie. Seule peut-être la relation distantielle, *à son principe*, est-elle parfaitement imitative dans le sensible du mouvement réflexif, symbolisant à la fois le recul et la projection. Mais encore ne se réalise-t-elle elle-même qu'en se médiatisant en présence spécifique et à travers toutes les présences autres qu'elle-même et qu'elle conditionne. Elle est la possibilité assurée et permanente pour un *percipere* de trouver son *percipi*, puisqu'elle est la principale forme de cette réalisation réflexive en quoi consiste la conscience du point de vue, encore que la faille réflexive ne cesse de se manifester, et même grossie et sensibilisée par l'hétérogénéité du point de vue-*situs* et du point de vue-regard. Il n'en reste pas moins que, parce qu'il s'agit du réel et non de la pure pensée, l'afférence n'est nullement transparente, mais cache son secret dans l'efférence qui l'affirme. Et l'efférence, pas plus qu'un pur *je pense*, ne se saisit à part. Car, selon l'extériorité, on ne peut la voir que dans sa fonction d'expansion qui n'est opérante que dans la rencontre et la contre-partie afférente de la détermination sensible : et si elle prétend s'intérioriser et se saisir comme un fait de pensée, elle se réalise bien telle sous la forme de l'effort, mais toujours dans l'enveloppement sensible et toujours requérant la complémentarité d'une résistance qui, par là même, lui adjoint

une afférence spécifique. Enfin c'est encore ce double mouvement que l'on retrouve à grandes oscillations dans la perception sentimentale où l'afférence détermine dans le moment une attitude conscientielle qui s'exprime en un croire-sentir et qui se projette vers la source réelle ou supposée qu'il affirme. Il semble qu'ici du moins l'afférence n'a pas la même opacité : on peut écrire l'histoire d'un sentiment. Oui, mais on l'écrit dans le point de vue du croire-sentir, on l'invente partiellement à travers des souvenirs eux-mêmes partiels et d'autres croire-sentir qui se sont formés en des points d'arrêt et qui jalonnent la route. Il s'en faut que la conscience suive pas à pas la genèse sentimentale. Le temps ne médiatise qu'en divisant, et l'inadéquation entre la fonction d'intégration et la fonction mnémonique est irrémédiable. Le *percipere* est indéfiniment en quête d'un *percipi* plus parfait, et la réflexion psychologique — celle que l'on appelle ordinairement réflexion — plus elle est clairvoyante et sincère, plus elle demeure insatisfaite.

Le terrain se trouvant ainsi préparé, si nous nous demandons : qu'est-ce que le *moi* ? Il faut répondre qu'il est tout ce qui vient emplir effectivement cette configuration de réalité formulée dans : *je pense que je pense* par le second : *je pense*, de sorte que l'expression signifie : *je pense que je suis*, ce qui constitue le verbe logique de la conscience où le *je* et le *moi* se tiennent, car *je* dépend de *moi* selon la condition inférieure, autant que *moi* dépend de *je* selon la condition supérieure. Et cette objectivation du sujet dans le sensible n'est point ici ou là, elle est partout où la réflexivité se retrouve. En quoi le *moi* a ses degrés d'intériorisation et ses formes. Il est déjà le point de vue affirmé dans la conscience du point de vue, c'est-à-dire la corporéité, car le sujet commence par se voir et par se connaître dans son corps. Il est à chaque moment le fait primitif ou l'effort. Mais son caractère principal n'est pas d'être à tel moment, mais d'être le même en plusieurs moments, c'est-à-dire d'être l'image durable du *je*. Sous sa forme intériorisée, il n'existe qu'en se contant son histoire, à laquelle il intègre celle de ses sentiments qui sont encore lui-même sous différents aspects. Il est ce qu'il imagine, mais autre aussi qu'il imagine, parce qu'en avançant il détruira, par l'épreuve des circonstances, de fausses images de lui-même que la congénitale incertitude humaine ne lui permet pas de détruire dans le moment, lui qui n'est jamais assuré, sinon par illusion, d'être ce qu'il imagine pendant qu'il imagine ce qu'il est. Est-il donc *substantiellement* autre chose que son idée ? Y a-t-il un moi support au-dessous de ce *je* qui se projette et se multiplie, toujours *un*, dans la diversité

sensible ? Nous nous étions initialement posé la question : *un fond de nous-même* ? Nullement, au sens où l'entend un substantialisme fixiste, et fixiste dans le temps et dans une perspective empirique et chosiste. Car la fixité vraie ne peut être ici que l'éternité, et nous n'osons dire encore de ce moi-regard-sur-soi : *sentimus experimurque nos æternos esse.* Est-ce à dire que nous n'avons pas, que nous ne sommes pas une âme ? Nullement, mais il faut, selon le temps, que le moi conquière son âme qui ne consiste pas en quelque chose qui est d'abord et qui se meut ensuite, mais qui consiste en notre dynamisme de réalisation totalisable seulement *sub specie æternitatis*, qui s'anticipe esthétiquement en moi-spectacle, mais diligemment sous la forme de l'aspiration, en quoi, de l'aspiration du moins, on peut dire qu'elle est déjà l'âme qui, selon le temps, ne veut pas être vue, mais accomplie simplement.

Cela posé, nous pouvons présenter certaines remarques que l'on ne doit nullement rattacher à une thèse phénoméniste, leur signification demeurant strictement psychonoématique. Et d'abord le moi est lui-même une fonction pratique, car il est notre projet d'être. Et si nous avons à nous accomplir, si nous ne sommes accomplis à aucun moment, il faut bien que nous fassions semblant d'être à chaque moment, ce qui, par référence à notre dynamisme total est bien *être* déjà en quelque manière. Il y a là une antinomie à laquelle l'homme échappe difficilement. Car ce rêve d'agir est véritablement un constituant et une préparation de l'agir. Mais il est aussi une entrave : il porte en lui un vouloir-vivre qui l'incline à dévier de sa fonction normale le plus facilement du monde, à se prolonger pour lui-même, à n'être plus que rêve oublieux de l'agir. L'illusion semble procéder d'une confusion si grossière qu'elle devrait être aisément évitée. Mais, comme on peut se contenter d'appeler action les automatismes quotidiens, comme l'action véritable et renouvelante est onéreuse, il est fort possible, lorsqu'on ne s'endort pas complètement, de ne rester éveillé qu'à ce rêve. Or l'avenir est invisible et imprévisible. Nous savons que nous rencontrerons cet imprévisible que nous craignons et désirons tout ensemble. Mais nous ne pouvons directement, prospectivement lui donner un visage. Le moi ne peut être l'attente de l'avenir que par le souvenir du passé, et il se constitue là une figure de temps assez aisée à reconstruire, où la rétrospection conditionne la prospection : il suffit d'un changement d'origine. Nous faisons glisser le long d'un temps passé imaginaire une période de ce passé jusqu'à ce que le moment initial, l'autrefois dont nous sommes partis, coïncide avec le présent, de sorte que ce prolongement peut devenir, bien que

fondé sur le passé, le réceptacle de nos projets ou de nos chimères. Et pendant que l'avenir rêvé prend ainsi configuration de réalité en empruntant sa forme au passé, la fonction d'intégration absorbe progressivement dans le passé l'avenir qui s'accomplit. De sorte qu'en dernière analyse, ce qui constitue le moi comme regard sur soi, ce qui, au delà de la conscience du point de vue, au delà de l'effort momentané, lui donne son intériorité, c'est le rêve du passé.

Mais enfin, se demandera-t-on, ne lui faut-il pas, pour obtenir ce regard sur soi, être soi tout d'abord ? Nous croyons qu'au stade d'un monde intérieur spectaculé, il n'y a nullement à désirer une substantialité du moi qu'il est illégitime d'affirmer, et même qu'il y a là une moindre ouverture à la vie spirituelle. On croit peut-être mieux assurer la morale sur ses bases en soutenant que l'agent moral est un être bien réel, une substance. Il faut alors se faire une petite idée de la vie morale, la voir dans l'extériorité selon un rendement dont nous sommes cause sans doute, mais extrinsèque à nous-mêmes, un rendement en utilité, en prospérité sociale, en progrès de l'humanité ; comme si l'acte moral n'était qu'une adjonction, comme s'il suffisait de reconnaître superficiellement que nos actes nous changent. Il s'agit de bien autre chose : il s'agit d'être, il s'agit du problème du tout de notre être spirituel et des autres, c'est-à-dire de cela même dont le moi n'est que l'ébauche et l'annonce. Et c'est précisément parce que, dans le moment et d'un point de vue spectaculaire, il n'est être qu'en n'étant encore que le non-être de son être et dans l'attente, que le dépassement prend un caractère d'impérieuse complémentarité.

Qu'à ce regard sur soi, nulle substantialité actuelle ne corresponde qui serait déjà le moi, qu'il n'y ait pas non plus, en un autre sens plus moderne, de « moi profond », puisque le moi est l'unité du moi et puisque cette unité ne peut être que dans la conscience actuelle que nous en avons, cela ne signifie nullement qu'il n'y ait déjà un fond réel. Mais ce fond est constitué par les impressions cénesthésiques, les émotions élémentaires, les complexes de tendances, l'individualité biologique intimement sentie en ses richesses obscures et indistinctes et que nous appelons l'implication vitale. Et, nous avons tenté de l'établir en déterminant le Principe, c'est cette inhérence à la fois heureuse et contraignante de la pensée à la vie qui, au niveau même du *je*, là où l'on voudrait la pensée la plus pure, lui impose inévitablement cette dualisation exprimée dans le *je pense que je pense*, c'est-à-dire lui impose sa structure réflexive. Le jeu spéculaire

se joue entre cette clarté noétique et cette obscurité vitale. Mais il n'atteint en eux-mêmes ni l'un ni l'autre de ces extrêmes, au point de les métamorphoser totalement selon le temps : la vie n'en est point éclairée, elle demeure seulement l'arrière-fond de l'illusoire profondeur de soi que le moi, se faisant à lui-même interposition, crée en s'imaginant et en modifiant indéfiniment son regard au spectacle de ses propres reflets. Il est lui-même, en de semblables alternances, le spectateur, le spectacle et l'unique théâtre du jeu. Pas plus que l'implication vitale, le *je* ne se trouve affecté, demeurant inattaquable regard de connaissance. Ce sont les réverbérations du moi sur lui-même qui doivent se comprendre comme une imitation empirique et une chute désordonnée de la structure réflexive. Entre la vie qui *donne* et le *je* qui, par son unité, *conditionne*, le moi réalise la *présence*, mais une présence qui ne se fixe pas ou ne se fixe que par illusion ; et même si l'on voulait que la vie à elle seule fût *soi*, ou le *je pense* à lui seul — ce qui n'est exact ni de l'une ni de l'autre — le moi, toujours inadéquat à l'un ou à l'autre de ces extrêmes, ne cesserait de constituer une mouvante perception qui, en dépit de son caractère constant d'image d'unité, ne permet pas d'établir entre les constituants : donné, condition, présence de la relation noétique, une équation, mais fait apparaître l'inadéquation de la conscience qui, se renouvelant, exige et réserve l'avenir. Lorsque l'équation peut s'établir, c'est que l'on envisage des fonctions partielles, des modes de percevoir achevés en leur ordre, non cette perception totalisante de nos multiples fonctions perceptives qui déjà engagent le tout de nous-mêmes, mais qui ne le réalisent pas. Et l'intériorité réelle et véritable d'un *soi* possédant et possédé ne peut être que bien au delà de toutes ces fonctions et de leurs conditions. L'âme, tenue pour le mouvement même de l'aspiration qui ne peut sans se dégrader ou se perdre, se livrer en spectacle, cherche cependant sa vision, et à sortir de l'inconnaissance. Et, de son côté, l'esprit, en tous ses déploiements noétiques, peut-il se satisfaire de n'être qu'à la condition d'un éloignement de la vie ? L'âme et l'esprit, distincts selon le temps, demandent à se joindre. Cette jonction ne peut s'opérer là où le *je* et le *moi* se constituent selon un lien qui n'exclut pas l'opposition fonctionnelle. Mais ni le *moi* n'épuise l'âme, ni le *je* n'épuise l'esprit. Et cette double inexhaustion, cette inadéquation à deux faces de la conscience vis-à-vis d'elle-même, font entrevoir déjà des régions nouvelles dont il faudra tenter l'exploration.

7. *Souvenir. Le souvenir est l'image la plus parfaite, mais fugitive de l'intimité du connaître à soi-même*

Si le moi est le sujet en tant qu'il s'engage dans toutes ses perceptions, il y a cependant, parmi celles-ci, un type de perception qui le constitue plus intimement que tout autre, hors de laquelle il ne serait qu'en éveils discontinus, en quoi le plus difficile problème n'a pas encore été touché. La conscience du point de vue ne permet au moi de se voir tout d'abord dans l'extériorité comme existence corporelle que si la synthèse objective des points de vue-situation dans l'espace, qui s'opère sous un point de vue-regard plus embrassant, s'accompagne elle-même d'une synthèse subjective des points de vue-regard, c'est-à-dire d'un souvenir des différents aspects, non point d'un souvenir rêvé qui détacherait la conscience de l'extériorité et serait déjà une intériorisation du moi, mais d'un souvenir dans le présent, co-extensif aux variations, c'est-à-dire en définitive d'un moment de conscience dont le changement est le contenu. De même l'avenir rêvé emprunte doublement au passé rêvé, matériellement dans la formation même de nos représentations, et formellement dans la figuration d'un lendemain par translation de l'idée de laps de temps, ainsi que nous l'avons indiqué. Enfin, si Maine de Biran a pu croire que « le même effort voulu » en se renouvelant garantissait l'identité personnelle qui était elle-même la condition de la reconnaissance des souvenirs, c'est que, dans cet effort ou dans ce fait primitif, il ne voyait pas seulement le *fait* ou la pensée dans le temps, mais l'*acte* avec lequel pour chaque conscience « commence le temps ». Mais il faut affirmer plus expressément l'extra-temporalité de l'acte ou du *je pense*, qui, nous avons tenté de l'expliquer, temporalise le devenir en s'en dégageant et se projetant en lui, selon la structure réflexive du : je pense que je pense. Et le temps n'est ce qu'il est que parce que la pensée est en lui et tout à la fois le domine, parce qu'elle s'y soustrait à titre de *je* et s'y soumet à titre de *moi*. Nos pensées se succèdent, que la pensée « énumère » et simultanéise dans le moment de conscience. Mais le passage devient passé par transition douce tout d'abord ; puis il y a rupture. Et c'est lorsqu'un moment de conscience qui fut le moi ressurgit comme un rêve que cette reviviscence dans le moment présent sous le même regard du *je* qui appréhende synthétiquement ces moments comme il appréhende les instants constitutifs de chacun, permet au moi de se voir en deux moments et en un seul acte, de se retrouver, se connaissant ici et là, de se *re-connaître*. Condillac imagine que la

statue en se touchant elle-même découvre son corps et se dit avec surprise : c'est moi, c'est encore moi. Combien plus vrai nous paraît être le double contact spirituel en quoi consiste le souvenir. La première condition pour comprendre la reconnaissance est de la comprendre comme connaissance. Et elle ne peut être telle que par le regard du *je* qui n'est pas dans le temps, qui, cependant, sous les espèces du *moi*, passe en lui à chaque moment et peut exercer encore son pouvoir de synthèse entre deux moments séparés, accointant le moi à lui-même, lui donnant, par la discontinuité dominée, le sentiment plus vif d'une puissance de continuité. C'est encore là une forme de jeu spéculaire, mais non plus empirique, non plus en un mouvement qui va d'une imagination fantaisiste aux images, et des images, à cette imagination qui trouve en elles de nouvelles excitations, mais en un mouvement du connaître au connaître. Seulement la réverbération est aussitôt arrêtée, parce que le connaître pénètre le connaître et qu'ainsi il se crée de manière fugitive ce qui n'existe nulle part ailleurs, un être et une vie du connaître, ce qui est plus proche du *soi* que tout ce que nous avons pu concevoir jusqu'ici. Et l'on comprend, même si l'on n'est pas allé aussi loin que lui dans une telle expérience, la ferveur de Proust qui croit trouver dans la réviviscence exceptionnellement intense de certains souvenirs le véritable climat et l'essence singulière de son être le plus souvent détourné de se retrouver ainsi. Mais, comme cette heureuse présence du passé ne peut elle-même durer, et que tout retombe à la relative dispersion quotidienne, Proust n'hésite pas à déclarer que ce n'était là qu'un trompe-l'œil. Comme nous demandons moins à un tel genre d'extase, nous serons aussi moins sévère, et nous préférons dire : ce n'est qu'une promesse.

On trouvera peut-être notre explication trop sommaire ou rendue trop facile par l'affirmation initiale d'une extra-temporalité de la pensée. Et l'on voudrait savoir du moins comment ce *je* opère la synthèse de moi-même à moi-même, de moi actuel à moi disparu. Mais la psychonoématique décrit et ordonne plutôt qu'elle n'explique causalement. Et surtout, en l'occurrence, elle demande qu'on ne cherche pas une opération du *je*. Car le *je*, s'il n'est pas dans le temps, n'opère pas. Il est l'acte de penser, non un agent. Et l'appréhension synthétique n'est le résultat d'aucun effort, ni d'aucun art, l'art ou l'effort ne pouvant être que dans le moi. Il est très remarquable que, pas plus que nous ne pouvons ajouter un pouce à notre taille, nous ne puissions modifier à notre gré l'ampleur de la simultanéisation, ni nous y prendre d'une certaine manière pour arriver à reconnaître. L'effort ne peut consister

ici que dans l'opération empirique du rappel. Et encore ce rappel n'est-il pas complètement au pouvoir du moi. Lorsque nous cherchons à reconnaître, nous tâtonnons, nous nous aidons d'évocations. Mais il faut attendre que la reconnaissance surgisse, et ce qui peut l'aider ou l'occasionner ne la constitue nullement. Combien de fois, dans l'ordre du connaître et du reconnaître, dire : « je veux », cela n'est-il dans le moi que l'expression empirique d'un « je pense » en suspens et dans l'attente de ses pensées. En vérité, et parce qu'il y a une vérité, encore moins que de nos actes, sommes-nous les maîtres absolus de nos pensées : le temps et la fonction d'intégration médiatisent le moi. Et l'analogie que Malebranche voyait entre l'attention et la prière, et qui est, à nos yeux, une profonde vérité psychonoématique, trouve elle-même son analogue à l'intime de la perception mnémonique. Nous invoquons notre passé bien plus que nous ne l'évoquons de manière autonome. Et le souvenir offert à notre contemplation, en sa saveur de lointain à proximité, vient à nous comme une grâce.

Détail. — Le souvenir étant indissolublement le moi qui se sent et se juge moi, son étude appartient bien à la psychonoématique qui devrait pouvoir répondre à des questions telles que celles-ci : comment se fait-il que nous soyons capables de reconnaître par une circonstance adventice ce qui, plongé dans l'oubli, rend impossible l'intention de rappeler, ou cela même que nous voudrions rappeler sans y parvenir et qui ne ressurgit que par un concours extérieur ? Comment se fait-il que nous puissions reconnaître ce que nous n'avons même pas le temps de nous représenter, être saisi par l'impression fugitive, mais aiguë de reconnaître, alors que ce qui allait se concréter en image se trouve aussitôt évanoui, tels ces souvenirs de rêves qui nous effleurent, mais ne se laissent point capter ? et, dans cet avoir-failli-reconnaître, c'est bien la reconnaissance indépendamment du reconnu, qui, la durée d'un éclair, s'est avancée jusqu'à nous, comme une sensation purement affective. Comment se fait-il qu'une scène que nous savons n'avoir jamais vécue se double au même instant du sentiment du déjà vu et du déjà vécu, ce qui constitue proprement la paramnésie dont il arrive aux sujets les plus normaux de faire l'expérience ? Comment se fait-il enfin (étendant quelque peu le sens du mot, mais au fond le phénomène est le même) que le dormeur soit si souvent, et peut-être nécessairement, dans ses rêves, un paramnésique ? Car enfin, non seulement il croit à ce qu'il se représente, mais il se représente des scènes et des personnes de telle sorte qu'il est immédiatement au courant de la situation. Bien plus, nous sommes persuadé pour notre part, par de multiples confrontations de souvenirs de rêves, et encore qu'il nous soit impossible de présenter des preuves afférentes à une expérience aussi singulière et aussi ténue, que certains rêves sont essentiellement paramnésiques ; c'est-à-dire que dans un instant de rêve, cette image du moi qui est le

moi du rêve se conte son histoire, et le rêve n'est pas autre chose que la rétrospection qui, dans cet instant de rêve, pose le *nexus causarum* dont il est l'aboutissant et qui, par là même, le justifie. Le rêveur se constitue un moi en rêvant un passé. Son rêve est un rêve de rêve. Et bien qu'il y ait normalement des rêves démentiels où l'anarchie idéative est telle, qu'ils sont intraduisibles à l'état de veille, ceux au contraire qui prennent une certaine consistance, ne peuvent se faire sans que se forme un fantôme d'unité personnelle et sans que se produise aussi une structure à l'imitation des structures noétiques.

La psychologie et la psychanalyse ont étudié avec profondeur la genèse des rêves, l'emprunt *matériel* qu'ils font à la mémoire, leurs transpositions symbolisantes de l'organisme tendantiel. N'envisageant toutes choses dans notre recherche que sous le point de vue du fait de connaître, c'est à la forme structurelle des rêves où se restaure une certaine cohérence représentative que nous nous attachons exclusivement. Et nous croyons trouver cette condition noétique dans la position paramnésique d'un passé, soit que le rêve se réduise à cette position, soit qu'il prolonge prospectivement et durablement cette rétrospection sans durée. Ici et là, bien que ce ne soit qu'un mirage, le moi, s'il est par nature un regard sur le moi, ne peut jamais être un premier commencement. Comme la mémoire est dépendante de la fonction d'intégration liée elle-même au mystère de la vie, il n'est pas possible à la psychonoématique d'aller au bout de ses analyses dans l'étude soit de ces reconnaissances ébauchées qui ne vont pas jusqu'à la cristallisation représentative, soit de ces fausses reconnaissances du rêve éveillé ou endormi. Mais, s'il est dans l'essence de cette saveur du souvenir de n'être nullement le fruit d'un travail de l'esprit, si l'on consent, pour l'essentiel, à renverser l'ordre selon lequel il y aurait des représentations d'abord que nous parviendrons à reconnaître ensuite, les formes normales et les formes paramnésiques de perception mnémonique s'éclairent les unes par les autres, comme la perception externe et l'illusion sensorielle, comme la peur et la phobie. Car la paramnésie, si elle est, comme nous le croyons, une illusion structurelle, doit avoir comme le souvenir normal ses conditions de possibilité dans une structure mnémonique permettant, ici comme ailleurs, de saisir dans leur rapport l'illusion et la perception vraie. De même que l'agrandissement illusoire des objets révèle de façon presque sensible une expansivité efférente que le transcendentalisme ne pourrait affirmer que théoriquement et abstraitement, de même que la phobie révèle l'essence de la peur mieux que les craintes socialisées ou intellectualisées, ainsi la pure ou la fausse reconnaissance révèlent mieux que le souvenir banal l'essence du reconnaître. L'erreur est de supposer qu'il faut absolument avoir vécu une situation pour la reconnaître, encore que telles soient les conditions de la perception mnémonique lorsqu'elle est normale. Mais en son essence ineffable, la reconnaissance n'est pas nécessairement re-connaissance, elle est connaissance de soi ; elle est « cette minute affranchie de l'ordre du temps », imparfaite cependant et non point encore véritablement essence de soi, non à cause de sa brièveté, comme le dit Proust, car le temps de cet affran-

chissement du temps ne fait rien à la *qualité*, mais parce que ce n'est point encore en lui-même que le moi se perçoit, mais en quelque scène empruntée à l'extériorité. Si l'intériorité n'est là que fugitive et asservie à l'extériorité, c'est pourtant bien déjà l'intériorité, et c'est, selon l'essence, cette intimité du connaître qui fait la reconnaissance. Mais cette essence tombe à la structure, et c'est pourquoi, selon le temps, il faut cette sorte d'ajustage de moi à moi, cette connaissance une en deux moments, cette reconnaissance. C'est alors que le moi se conte son histoire. Il peut se la conter discursivement, la recomposer logiquement comme l'histoire de n'importe qui ou de n'importe quoi. Et, bien que la reconstitution de ce *nexus causarum* joue un rôle dans la perception mnémonique lorsqu'elle est normale et complète, cela n'est point l'essentiel et ne pourrait être sans une première reconnaissance qui amorce et soutient cette histoire. Ce qui est indispensable pour que l'essence s'éveille, c'est que le moi se dissocie et se perde afin de se retrouver, c'est qu'il recule dans un passé, qu'il mette de la distance entre lui-même et lui-même, imitant ainsi le *je*, mais empiriquement, dans le temps et non pas par extra-temporalité. Qu'est-ce que *moi* au stade spectaculaire ? C'est *croire-être*. Qu'est-ce que croire être ? C'est *croire-avoir-été*. Le moi se dédouble en son image rétrospective par une nécessité noétique interne. Il se reconnaît pour se connaître. La reconnaissance est une efférence du présent au passé, affirmative de l'afférence du passé au présent. L'apparence momentanée A détermine un réel, X, en l'occurrence un *autrefois*, comme la déterminant elle-même, structure perceptionnelle fondamentale, qui est dans la perception vraie et qui est dans la perception paramnésique. Seulement l'afférence peut correspondre plus ou moins à l'efférence. Dans le souvenir normal déjà cette correspondance n'est pas parfaite. Elle est suffisante cependant pour que le passé, posé en un instant par reconnaissance, puisse se déployer, se recomposer discursivement et nous permettre de vérifier logiquement que c'est bien un tel passé qui nous conduit au présent. L'afférence n'est point ici toute secrète. Nous pouvons, à partir du premier souvenir reconnu, retrouver des épisodes, reparcourir un chemin, provoquer de nouvelles reconnaissances par un effort mental qui n'a rien de la reconnaissance en elle-même, mais qui au total s'intègre à la perception mnémonique complète. Nous allons alors discursivement de X en A. Et la reconnaissance fondamentale nous paraît justifiée si, malgré les oublis et les discontinuités insurmontables, malgré la part de l'imaginaire, ce cheminement temporel est suffisamment cohérent pour aboutir à l'actuel moment de conscience. Dans le rêve instantané, l'objet de la perception paramnésique est le cheminement lui-même qu'il faudrait appeler vertigineux selon le temps de la veille ; l'histoire apocryphe et la reconnaissance s'identifient, parce qu'il n'y a que l'image de l'afférence dans l'efférence constitutive. Or la réelle et secrète afférence sous-jacente à ce mirage, et qu'un psychologue ou un physiologiste parfait pourrait découvrir, est absolument autre que l'afférence illusoirement affirmée. Enfin dans la fausse reconnaissance du présent, on est tenté de dire que plus que jamais la mémoire est rêveuse, et que l'étrange souvenir est

bien un rêve éveillé. C'est alors cependant que la conscience se réveille, puisqu'elle ne manque pas de vérifier que l'afférence affirmée ne peut être réelle.

La structure noétique de la fausse reconnaissance s'établit assez nettement en connexion avec celle de la reconnaissance vraie. Toute reconnaissance est A → X ; mais la reconnaissance vraie et vérifiable implique que, s'il n'y a de passé que parce qu'il y a une reconnaissance, il n'y a de reconnaissance que par un tel passé : X → A. Tandis que dans le cas illusoire A → X se trouve secrètement fondé sur un Y → A. Plus abréviativement encore, on obtient ces deux types XAX et YAX déjà rencontrés. Et si l'on songe en outre combien est vivant tout ce qu'il nous faut ici traduire en abstractions, combien le jugement de passé est sentiment de passé, et parfois ce sentiment lui-même dense et immédiat comme une sensation, on peut, de façon un peu barbare, tout résumer en ces mots : le souvenir est le noème sensationné du moi, de type XAX ou YAX, selon que la reconnaissance est véridique ou illusoire, ce qui n'est en somme qu'insister sur une évidence.

On se demandera sans doute pourquoi dans l'illusion l'afférence ne correspond pas à l'efférence, et en quoi consiste la circonstance de l'illusion ? C'est ici que la psychonoématique est déficiente. Il faudrait plonger dans le mystère vital, saisir autre chose que ce que notre reconstruction logique peut apercevoir superficiellement de l'afférence. Tout ce qu'elle peut entrevoir, c'est une différence entre la brisure normale et la brisure anormale. Car le souvenir, quel qu'il soit, requiert toujours la brisure. Il faut qu'il n'y ait plus passage et simultanéisation du premier degré ; il faut cette perte, cette distance qui est ici l'oubli, pour que l'autrefois revienne au présent avec cette vitalité de sensation, mais de sensation spirituelle qui fait la reconnaissance. C'est la brisure qui révèle le dedans ou l'essentialité. Seulement elle peut se produire de façon anormale. Il en est ainsi de ces fuyantes ébauches de souvenirs qui ne parviennent pas à la floraison représentative : virtualités arrêtées dans leur croissance en actualité. Il en est ainsi dans le rêve du dormeur puisqu'il est fantôme d'un moi dont il n'est pas impossible d'observer que, tout d'abord, il s'est décomposé en séries indépendantes d'images hypnagogiques, impersonnelles, non ramenées à la synthèse d'aperception, d'un moi qui, par conséquent, se réduit à la fragile recomposition de ces éléments brisés. Il en est ainsi enfin dans la fausse reconnaissance du présent, peut-être parce qu'un instant de distension, une mince et subite coupure de léthargie est venue briser le moment de conscience, faisant, du *passage* et du sentiment de présence qui l'accompagne, un *passé.* Mais ce n'est là qu'une hypothèse parmi tant d'autres, qui est bien en accord avec nos vues psychonoématiques, mais qui ne pénètre pas, quant aux détails, le mystère de la fonction d'intégration dont il dépend que l'oubli soit largement béant ou ne soit qu'une fissure. Les circonstances de la rupture distinguent le normal et l'anormal. Le moment antécédent peut avoir été vécu ou bien procéder d'un dédoublement du moi qui l'exige afin d'avoir de quoi s'affirmer synthétiquement le même. C'est toujours, en fin de compte, ce mode réflexif d'une

rupture et d'une discontinuité surmontée qui constitue la perception mnémonique. Et, si cette appréhension synthétique appartient toujours au *je* à travers toutes les médiations, les épaississements, les étrangetés du moi, parce que seul le *je* est extra-temporel et donne la condition supérieure, on ne peut cependant le voir opérer la reconnaissance, comme s'il s'agissait d'un travail. Car l'esprit ne travaille pas, bien que nous puissions travailler à être esprit davantage. Inversement et semblablement, tout ce qui appartient à la vie selon la condition inférieure demeure secret, étant de l'ordre des causes et non de l'ordre des raisons. Et tout appartient à la fois à la vie et à la pensée. C'est à la vie que se rattachent les possibilités d'intégration et de simultanéisation, ainsi que les ruptures normales ou étranges, si bien qu'à voir les choses selon leur avènement, il semble que le *je* ne soit là pour rien. Et, s'il n'est point une activité liante selon une opération temporelle, serait-il donc au contraire le résultat de la liaison ? Pas davantage. Mais il est le lien lui-même, ce sans quoi ni le temps, ni la perception mnémonique ne seraient, dont il ne rassemble pas du dehors les éléments, mais dont il est bien le principe, en figurant dans la vie son extra-temporalité : il lie parce qu'il est regard de connaissance.

Pour aller au détail des structures mnémoniques, il faudrait un génial algorithme susceptible d'exprimer et de diversifier la fonction d'intégration ou la tension λ. Mais λ n'est encore que le symbole de notre ignorance qui peut nous aider cependant à *concevoir* l'ordre dont nous ne pouvons *voir* le détail. Sans atteindre les infra-temps que les sensations de la veille et les rêves du dormeur permettent cependant de soupçonner, la psychonoématique doit reconnaître le mystère vital à l'origine des équilibres qu'elle peut atteindre, et elle a le droit d'user fonctionnellement du symbole d'abord défini à l'échelle de l'existence conscientielle, pour faire entrevoir l'ascension normale de la conscience sur un plus grand théâtre dans le souvenir, et sa descente rêveuse sur une scène plus exiguë dans les cas paramnésiques. Nous devons nous rappeler d'ailleurs que la difficulté nous attendait dès le principe, tel que nous l'avons conçu. Car, entre l'ordre des jugements et la vie qui les soutient, les enveloppe déjà ou les réintègre en elle, de façon si remarquable, en particulier dans la perception du relief et dans celle du passé, la faille et la connexion sont originaires. Et l'on ne peut que tenter d'en détailler les correspondances tantôt dans la langue du jugement, tantôt dans celle des structures, voire même de rapprocher ces deux modes d'expression, comme il est possible de le faire dans certains cas et comme nous l'avons fait le plus possible.

La réflexivité enveloppe l'hétérogénéité et la jonction, l'obscurité et la lumière. Et le caractère le plus énigmatique de la

tension λ, justifié par la réflexivité elle-même, est d'appartenir à la vie, de telle sorte que le *je pense* ne peut rien opérer pour modifier le rythme de base des temporalisations ; mais d'appartenir aussi à la pensée, de telle sorte que, sans l'unité dominatrice du *je pense*, la concentration vitale demeurerait plongée dans l'obscurité, rien ne serait ni du temps, ni d'une connaissance qui se déploie et se reconnaît à travers le temps. C'est là, pour emprunter deux mots de la langue familière et de la métaphysique traditionnelle, jointure du *corps* et de l'*esprit*.

Chapitre III

IMAGE DE LA LUMIÈRE

(Perception intellectuelle)

I. — Affirmation de l'intelligible

1. *Perception intellectuelle et succession des idées*

Cela même que nous concevons, il nous faut le percevoir, et le raisonnement lui-même n'est possible qu'en faisant par moments perspective.

Nous empruntons à la vue, à l'ouïe, au toucher de quoi imager l'intellection : nous voyons, nous entendons, nous comprenons une vérité. Et certains ont pensé que la seconde image était préférable aux deux autres, parce qu'elle évoque la succession des sons et des paroles et que nos pensées ne peuvent manquer d'être successives. Elles ne sont qu'en s'enchaînant les unes aux autres et elles ne s'enchaînent que dans le temps. Ce serait là vouloir que la pensée ne fût jamais qu'explicite, et, l'absorbant dans ses signes verbaux, la ramener toute aux formes linéaires d'une logique discursive. Il convient de rappeler au contraire que nous pouvons en un instant comprendre plusieurs choses simultanément, pourvu justement qu'il s'agisse de pensées qui tiennent les unes aux autres. La perspective visuelle est particulièrement révélatrice de cette richesse offerte en un instant. Nous croyons avoir assez montré qu'elle n'était pas seulement un amalgame de sensations, mais une organisation de rapports. De sorte qu'elle n'est pas simplement une image de l'intellection, et qu'on aurait le droit de juger artificielle : elle est déjà l'intellection dans le sensible ; les idées font elles-mêmes perspective, et elles le font encore dans l'amenuisement de l'élément sensible, puisqu'un mot heureux suffit à donner plusieurs pensées ensemble. Si la pensée humaine consiste à passer à autre chose, il s'en faut bien que ce passage ne se produise que dans le ralenti discursif. Il est

au contraire plus révélateur de l'essence de la pensée dans le raccourci logique que dans l'abondance verbale d'un déploiement explicatif, dans le symbolisme évocateur qui, d'une absence fait une présence, que dans la fonction discriminative du verbe logico-conceptuel qui enchaîne les idées dans le temps, encore que ces enchaînements puissent comprendre eux-mêmes des moments de saveur logique ou même des moments de poésie qui sont de rares saisies de l'implicite en tant que tel. Nous pensons nous être suffisamment expliqué au sujet des structures qui rendent possible l'appréhension de plusieurs pensées en une et qui font l'ossature de la perception à laquelle donnent chair la diversité des sensations et des images. Et cela n'est pas plus une progression dans le temps que l'afférence et l'efférence ne sont des phases successives. La vision sensible n'est qu'un cas de la vision intellectuelle, en quoi nous n'entendons pas une intuition supérieure à l'intelligence, mais un mode de percevoir où les idées forment un ensemble et font perspective. Comme, là où il n'y a pas de sensations, il faut qu'il y ait du moins des mots, l'arrangement de ces mots peut bien réclamer la durée d'un moment de conscience, mais il n'empêche que c'est l'ensemble qui fait perspective et qui est compris en un instant. Dans les formules suggestives, dans les raccourcis logiques, la pensée est sans retouches et sans haltes, parce que les concepts sont emboîtés avec une telle justesse qu'ils sont sans équivoque et ne font qu'exhiber une structure logique. La dispersion temporelle est aussitôt surmontée. Les longs raisonnements au contraire n'échappent pas à la dispersion temporelle : il leur faut des haltes et des résumés pour repartir. Et ils usent d'une matière conceptuelle naturellement dispersive. Car, par son extension, par sa compréhension même, un concept n'échappe pas à la multivocité. Il faut choisir dans cette richesse. Et comme les arbres d'une allée enserrent la profondeur et accusent la perspective, comme notre regard choisit les branches qui nous conduisent d'un arbre à l'autre et négligent celles qui prennent une autre direction, nos concepts se précisent dans le dynamisme qui nous conduit de l'un à l'autre. De sorte que, dans la discursion même, il y a perspective et par conséquent perception. Non point aussi parfaitement dans une allée de pensées que dans une allée d'arbres : il y a des temps d'arrêt, des conclusions partielles : « de sorte que »; des justifications rétrospectives : « car » ; des pensées qu'il faut faire venir d'ailleurs : « or » ; des restrictions et des corrections : « mais », etc. Sous la ligne générale plusieurs fils d'idées qu'il faut faire converger et tordre ensemble. Si nous n'avions des habitudes verbales

qui nous livrent des morceaux de pensée et aussi quelques heureux moments de perception intellectuelle et une sous-jacence intentionnelle, le travail serait impossible. Malgré la part d'artifices, raisonner nous est naturel parce qu'il nous est naturel aussi d'être distraits. Cette concentration dans le temps est la contre-partie de cet égrènement dans le temps. Raisonner est une réflexion faite de plusieurs autres, par laquelle nous surmontons cette dispersion. Et c'est parce que le temps disperse que nous avons besoin du temps pour refaire un ordre dans le temps.

L'énumération cartésienne est une tentative de simultanéisation du discursif et vise à faire entrer dans le moment de conscience un long raisonnement en le repensant avec rapidité. Car une longue chaîne ne peut tenir tout d'abord dans le moment de conscience. Mais elle est formée de plusieurs petits raisonnements dont les récapitulations s'enchaînent les unes aux autres. Elle imite en plus vaste, à l'aide du symbolisme verbo-conceptuel ou d'autres symbolismes plus parfaits, ce qui ne peut se faire et ce qui ne peut être vu que dans le moment de conscience, c'est-à-dire l'identification : A est B, B est C, A est C. Et cette identification élémentaire qui conditionne toutes les autres exprime elle-même, ainsi que nous avons tenté de le montrer, la simultanéisation du moment de conscience ; elle l'imite, elle est une perception intellectuelle qui voit ensemble les deux premiers rapports pour les dominer réflexivement et les unir en un troisième rapport. De sorte que, sous la logique étalée de laquelle semble absent ce détachement réflexif qui fait perspective et qui est constitutif de toute perception, c'est cependant cette origine radicalement réflexive que l'on retrouve. Si la logique étalée, tout en la dissimulant sous son apparence de linéarité, tire sa forme, peut-être même sa matière, d'une certaine logique réflexive immanente à la perception intellectuelle, il convient d'analyser de plus près cette logique profonde et discontinue, ce qui fera mieux comprendre aussi la logique continue plus fréquente et plus ostensible qui la fait oublier.

2. *Logique réflexive et logique étalée*

Dans l'ordre de la pensée explicite, chercheuse et discursive que nous appelons ici logique étalée pour l'opposer à celle qui fait perspective, qui cependant la soutient et la ranime, il est assez fréquent de distinguer entre une logique stérile et une logique féconde. La première est de dévidement, la seconde de construction. Celle de dévidement ne fait qu'inventorier nos

classements conceptuels, non pas toujours arbitraires, mais fondés sur des ressemblances empiriques plus ou moins superficielles. Et comme nous n'envisageons nullement ici l'effort de précision quantitative des logisticiens, mais la logique commune et son verbe grammatical, on comprend qu'on ait pu n'y voir qu'un procédé d'explicitation verbale. Sans doute n'y a-t-il là que manières différentes de dire la même chose. Mais cette chose, il fallait s'en aviser, et surtout il fallait s'aviser de rapprocher les prémisses. Et *s'aviser*, c'est voir ; en quoi se manifeste cette dépendance que nous avons déjà signalée où se trouve la discursion à l'égard de la perception. Enfin, à travers les confusions possibles et les gênes nées de l'extension, c'est toujours le schème de l'identification qui opère la liaison et qui est construction, au sens réflexif où nous l'avons entendu. Et dire d'une manière différente dans la conclusion ce qui est déjà virtuel aux prémisses, c'est identifier des formes verbales hétérogènes, ce qui n'est pas complètement stérile, et ce qui montre que la logique constructive est déjà dans la logique de dévidement. Seulement, elle n'y est que d'une manière pauvre, non à cause de sa forme, qui est toujours identification et construction, mais parce que l'on applique cette forme à une matière de concepts qui peuvent n'être que des classements vagues et qui n'ont pas eux-mêmes valeur de constructions intelligibles. C'est pourquoi on oppose à cette logique de dévidement une logique plus intimement constructive dont on voit le plus souvent le modèle dans la déduction mathématique. A vrai dire, la différence ne nous paraît nullement se trouver dans la forme du raisonnement qui, ramené à son schème est toujours l'identification, en quoi il n'y a pas plusieurs logiques. Et même, si l'on distingue des jugements de prédication du type *S est P*, et des jugements de relation du type *aRb*, c'est toujours à une identification que procède la logique linéaire. Seulement la matière conceptuelle peut être plus ou moins élaborée, les classements plus ou moins justes et plus ou moins susceptibles de passer à la construction, quand ils ne le sont pas d'emblée comme dans les mathématiques. C'est pourquoi, entre l'explication verbale qui divise une classe et l'explication réelle (laquelle ne se passe pas non plus du verbe) qui délie un implexe lui-même riche de pensée, tous les degrés sont possibles, du plus artificiel au plus véritablement noétique. Et l'on comprend que certains logiciens aient tenté, en dehors des mathématiques et en dehors de toute mathématisation, d'instaurer une logique constructive et réelle dans une perspective d'idéalisme philosophique où le réel s'absorbât dans le logique. Les concepts y sont

envisagés comme étant eux-mêmes déjà des relations et construits jusque dans le détail comme des complexes de relations. Ils s'appellent les uns les autres par leur insuffisance même et leur contrariété complémentaire. La relation est la matière et le principe. Là aussi, nous croyons retrouver l'identification, non seulement parce que, tout le long de cette logique créatrice, les contraires s'identifient en de nouveaux concepts, mais parce que, en toute logique, l'identique et le contraire, loin de s'exclure, s'appellent l'un l'autre, et que tels sont le schème de l'identification et le thème du *même-autre*, c'est-à-dire de la contrariété qui est le passage logique lui-même. Évidemment nous faisons ici abstraction des considérations d'extension qui obligent à certaines règles pour éviter le sophisme. Mais, ne pensant que selon la compréhension, on peut bien, en dehors des mathématiques qui identifient des grandeurs à travers des formes différentes ou des formes à travers d'autres et qui échappent au danger du sophisme, appliquer au concret lui-même le schème dans sa pure rigidité. Il en est ainsi en disant par exemple : *l'amour est la générosité*, *l'amour est la joie*, *la générosité est la joie*, où chaque concept est envisagé comme une essence, et où, pour cette raison, il n'y a pas même à s'assurer que le moyen terme est pris au moins une fois dans toute son extension. Il reste qu'une observation empirique peut venir éparpiller cette pureté essentielle et, par là même, briser ce lien. Il y a des amours avares ou tristes, des générosités froides, des joies sans générosité ni amour. C'est qu'alors les essences se dégradent dans le devenir, et c'est cette dégradation qui ramène l'extension. Mais nous avons voulu indiquer seulement que l'identité et la contrariété se tenaient fonctionnellement à la racine de toute pensée raisonnante, de sorte que cette condition doit se retrouver aussi dans la logique des contraires. Seulement celle-ci demande à la contrariété d'être plus qu'altérité, et elle cherche même à lui faire produire la matière conceptuelle elle-même.

De toute façon, que la logique soit de classement et de dévidement, qu'elle se subtilise en algorithmes savants, qu'elle prenne, par le rythme ternaire, un caractère constructif, ce sont toujours là des réalisations de connaissance où la perception et l'acte réflexif, bien que conditionnants et imités par moments en perspectives d'idées, ne sont nullement cultivés pour eux-mêmes, mais plutôt oubliés sous la forme étalée de ces ordonnances de pensées objectivistes et sans sujet. Peut-être dira-t-on qu'une construction telle que celle d'Hamelin est au contraire philosophie de la conscience, puisqu'elle aboutit précisément à la conscience

comme au dernier rapport réalisateur de tous les autres. Mais elle y aboutit par les voies de la connaissance. Et le mouvement logique n'est pas intentionnellement (bien qu'il le soit à son insu et en secret) le mouvement réflexif d'une perception qui s'approfondit et se désimplique en se surmontant. Qu'une telle logique réflexive, toujours liée à l'acte de percevoir, soit possible, c'est ce que nous nous proposons de montrer. On devra reconnaître seulement qu'il est impossible de lui donner l'ampleur et la continuité des constructions abstraites. Car la pensée ne peut se soutenir longtemps à la fois dans l'exactitude et dans le concret.

DÉTAIL. — C'est une telle logique que l'on voit s'ébaucher dans certains textes de Pascal, dont nous rappellerons ici l'un des plus remarquables. Et l'on pourrait dire aussi en langage pascalien : logique non de l'esprit, mais du jugement.

« Raison des effets. Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par une pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière.

« Raison des effets. Renversement continuel du pour au contre. Nous avons donc montré que l'homme est vain par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles. Et toutes ces opinions sont détruites. Nous avons montré ensuite que ces opinions sont très saines, et qu'ainsi toutes ces vanités, étant très bien fondées, le peuple n'est pas si vain qu'on dit. Et nous avons détruit l'opinion qui détruisait celle du peuple. Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines : parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très malsaines (1). »

La logique pascalienne est un mouvement binaire et non ternaire comme celle des logiciens de la relation. Elle aussi est une logique des contraires, mais en un sens très différent de celle d'Hamelin. C'est une logique réflexive, non constructive. Le renversement du pour au contre est élévation de la pensée, point de vue surmonté par un nouveau point de vue, et, par là même, changement dans le paysage des idées. Changement non pas quelconque, mais qui a pour loi un rythme du même à l'autre qui fait qu'il s'agit bien d'une logique. La pensée se surmonte et se désimplique, non par analyse purement descriptive, mais selon une

(1) PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, art. 337 et 328.

structure. Il n'y a pas de terme synthétique dans lequel se fondent les antithétiques complémentaires. Le mouvement est d'analyse et de recherche, non de synthèse et de construction. Logique du jugement plutôt que du concept, de la pénétration plutôt que de l'édification. La relation n'est pas entre des notions qui s'appellent, mais qui, au cours même de leur construction, se fixent de telle sorte que le plus concret, le plus réel, c'est-à-dire la conscience, n'apparaît qu'à la fin, comme sommation de tous les degrés, chose réalisée, de sorte que cette construction — et Hamelin le reconnaît — ne peut être qu'une reconstruction. La conscience qui était inconsciemment au principe pour opérer la synthèse n'a fait que trouver son verbe pour se retrouver intelligiblement au terme. Elle l'a trouvé, ou du moins elle a tenté de le trouver. C'est là du désimpliqué. Et cette tentative d'intelligibilité ne nous paraît elle-même intelligible qu'ainsi entendue, non comme une construction par laquelle le concret naîtrait de l'abstrait, mais comme une expression du concret, selon l'ordre de la pensée conceptuelle et de la logique étalée.

Chez Pascal, la relation est toujours entre le sujet et l'objet, bien que le point de vue du sujet varie et que la nature de l'objet s'approfondisse. Ce n'est là évidemment qu'une ébauche, mais c'est le principe d'une logique ressaisie à sa naissance. C'est le mouvement même de la désimplication opéré par une réflexion qui surmonte perpétuellement ses réalisations. C'est une logique initialement et continûment dans le concret, qui n'a pas de *terme*, j'entends qui n'a pas d'achèvement certain, qui reste ouverte ; et qui n'a pas non plus de *termes*, j'entends de termes conceptuels qui la spécifieraient dans son mouvement. Car les deux termes spécifiques ne sont jamais que le sujet qui s'élève et l'objet qui s'approfondit. C'est là une très remarquable expression, non point par traduction extrinsèque, mais de façon immanente au contraire, de la relation entre le fait et l'idée.

Mais pourquoi, se demandera-t-on, cette forme de la contrariété ? Les lois paraissent justes à l'ignorant, donc à accepter ; injustes au demi-habile, donc à rejeter ; derechef à accepter aux yeux de l'habile pour satisfaire son désir de domination et de gain ; encore injustes au dévot qui les voit aux mains des habiles ; enfin à accepter aux yeux du chrétien parfait, mais pour une raison inverse, comme signe du désordre, fruit du péché, et pour des motifs d'humilité et de mortification. De même le divertissement, qui paraît bon à l'homme qui ne réfléchit pas, lui paraît vain et par conséquent mauvais, s'il réfléchit sur la misère humaine ; mais il est bon de nouveau, tant qu'on ne connaît pas le remède à cette misère, et n'est dépassé finalement que par ceux qui connaissent ce remède. On voit bien la logique de la contrariété, une logique du jugement, non de la construction conceptuelle. L'esprit se trouve en présence d'une situation donnée, sur laquelle il porte des appréciations successives, faisant surgir des raisons toujours plus profondes de juger ainsi. Sans doute cet ordre est celui de la valeur plutôt que de la connaissance purement spéculative. Mais nous nous proposons précisément de montrer que la spéciale logique des contraires qui permet de l'explorer peut s'étendre à la connaissance elle-même. Dans les formes épanouies,

on observe cette dualité de pensées qui oppose l'une à l'autre finesse et géométrie, implication sentimentale et implication noétique. Mais la racine est la même : réflexive. Nous le montrerons précisément en répondant à cette question : pourquoi la contrariété ?

Ce renversement du pour au contre correspond à un mouvement d'équilibre naturel de l'esprit beaucoup plus profond que les antithèses conceptuelles des hégeliens ou hameliniens qui ont quelque chose d'artificiel et de forcé (1). Et sans doute peut-on dire que cette nécessité d'avancer par prises de vues successives, selon le recul réflexif qui fait que la pensée prend position toujours plus haut, cette nécessité d'aller du même à l'autre satisfait un désir de chercher au delà du réel un plus réel encore qui change en une apparence le réel qu'on abandonne pour un autre plus profond, de sorte qu'à chaque moment se reproduit la dualité et l'opposition constitutionnelle du sujet et de l'objet. Seulement, il semble que cette nécessité pour le sujet noétique de s'opposer un *autre* ne suffit pas encore à faire comprendre la contrariété des aspects successivement découverts. Car enfin, toute altérité — du moins il le semble — n'est pas contrariété. Mais ne faut-il pas reconnaître que l'altérité est ici une opposition, non point logiquement construite, mais fondamentale. L'objet n'est pas seulement autre que le sujet, il lui est opposé. Il y a au cœur même de la connaissance un principe d'empêchement qui se trouve révélé par sa nature réflexive. Si l'objet est sensible, il n'est pas faux de reconnaître, avec Maine de Biran, quelque insuffisante que soit par ailleurs sa doctrine, que le jugement d'extériorité est fondé en fait sur un sentiment de résistance. Et, si l'objet est idéel, il faut redire le mot de Malebranche : « Nos idées nous résistent ». Sans cet élément d'opposition, nous n'aurions pas à découvrir de vérité, et nos créations subjectives, au lieu d'être seulement des conditions de nos découvertes objectives, s'identifieraient sans heurt ni différence à ces découvertes elles-mêmes. Nous serions esprit générateur, lumière illuminante, au lieu de n'être que lumière illuminée. De cette nécessité du recul qui fait d'abord la présence et l'événement, la réflexion est un témoignage constant. Nous ne connaissons et ne sommes idéellement ce que nous connaissons qu'à la condition de nous en détacher et de ne pas être réellement, du moins de façon exclusive, ce connu. La contrariété est au cœur de la connaissance.

On dira : cela n'explique pas les contrariétés multiples et déterminées que révèle cette logique au rythme binaire. Car enfin l'opposition du sujet et de l'objet est une condition générale qui se retrouve la même, à chaque moment de ce rythme ; mais on ne voit pas que les objets successivement pensés doivent être des contraires les uns pour les autres. Or c'est de ces contrariétés multiples et déterminées qu'il s'agirait de rendre compte. Cependant ces oppositions successives sont bien dans le prolongement du même mouvement générateur de connaissance. Il faut qu'à chaque moment nouveau, la réflexion exécute le même genre

(1) Chez Hegel lui-même, le rythme ternaire n'est que l'enveloppe d'une immense et profonde méditation, comme, chez Spinoza, l'ordre théorématique.

de saut régressif, passant de l' « effet » à une « raison » plus profonde de l'effet. De sorte que le point de vue antécédent ne peut moins faire que de s'opposer au point de vue nouveau comme l'apparence à la réalité. La vérité antérieure devient donc la fausseté actuelle, puisqu'il est faux de prendre l'apparent pour le réel. Cela est à la fois dans l'objet et dans le sujet ; c'est précisément de la relation de l'un à l'autre qu'il s'agit, car en cet ordre des jugements appréciatifs, l'objet n'est point une chose immobile, mais un comportement humain enveloppant déjà un jugement ; tels : divertissement ou justice, lesquels ne seraient rien en dehors de ce que nous pensons sur eux. De sorte que nos pensées successives se projettent elles-mêmes dans l'objet, comme si nous découvrions en lui des couches de plus en plus profondes de réalité. Et l'on pourrait dire que tant que la réflexion sur la valeur est incomplète, c'est-à-dire jusqu'à la purification finale qui seule pourrait donner le vrai point de vue, nous pouvons, au cours de ces déterminations successives, enrichir d'illusions nouvelles une valeur qui s'était déjà présentée sous les espèces d'une illusion plus ou moins superficielle. Ces contrariétés peuvent s'accumuler, ces jugements opposés peuvent convenir tous au divertissement précisément parce que nous sommes dans l'ordre de l'illusion humaine et que nous déployons quelques aspects de l'implication sentimentale. La logique réflexive met de l'ordre dans cet implicite en accusant les oppositions qui pourtant ne sont pas des contradictions, puisqu'à chaque fois, c'est en fonction d'un point de vue nouveau qu'une altérité apparaît. Mais cela ne peut être discursivement pensé et formulé qu'en prenant la forme de l'opposition radicale qui tient à la nature réflexive de la pensée humaine et à son exigence de recul et de domination.

Or, se détacher du réel, c'est là pour la pensée une affirmation d'idéalité qui conditionne sa saisie du réel. En ce sens le principe de tout jugement se trouve dans cet acte de dépassement. Et par là le dépassement réflexif, en même temps qu'il implique la valeur, est condition de connaissance. La plus élémentaire constatation, qui semble à l'empirisme n'être qu'une association, est déjà un jugement parce que cette constatation n'est rendue possible que par le détachement réflexif, par l'implication d'un jugement appréciatif, c'est-à-dire par ce qui, sur le plan noétique, est le signe d'une aspiration à l'idéal. Voilà pourquoi il nous semble qu'on peut tenter de prolonger ce rythme binaire au delà du domaine plus concret des appréciations humaines jusque dans le domaine de la connaissance théorique. Si cette logique des contraires, de laquelle l'acte du sujet n'est jamais absent, est applicable à cet ordre, elle devra s'entendre comme explicitant, par le moyen de reconstructions humaines, l'implication noétique, de même que celle de la raison des effets explicite l'implication sentimentale dont les aspects se trouvent projetés dans le comportement humain à mesure qu'il est jugé.

Mais il nous semble que ce principe de contrariété a quelque chose de plus profond et de plus radical encore. En leur opposition fonctionnelle, le sujet et l'objet sont des limites. La réflexion occupe l'entre-deux. Elle est la médiatrice toujours en mouvement, toujours régressant

et produisant ainsi le sujet, et toujours projetant et produisant l'objet, ou plus exactement les déterminant l'un et l'autre sur ce fond d'opposition qui la constitue. Mais il n'est pas inconcevable que l'altérité noétique puisse être sans contrariété. La dualité, par exemple, ne peut être en Dieu une opposition. Alors ne faut-il pas concevoir la contrariété comme une brisure de la relation essentielle ? Et n'est-ce pas jusqu'à cette origine concrète qu'il faut remonter ? Les logiciens de la relation ont voulu partir du simple et du plus abstrait pour retrouver, reconstruire le concret. Mais, en ce domaine, on ne peut savoir ce qui est réellement simple. Et l'on part en effet d'un abstrait, mais d'un abstrait arbitraire, étrangement variable selon le constructeur, et, donc, que nulle évidence n'impose à la raison universelle. Il fallait partir du concret, trouver par analyse le principe dans le concret et construire ou plus exactement reconstruire en lui. Ce principe qui est une contrariété vécue se trouve dans cet état d'adversité humaine dont la vie des sentiments nous offre le perpétuel spectacle, et dont la grandeur de grandeur d'un Pascal, et la grandeur de misère d'un Biran apportent le témoignage. Le principe éclairant et véritablement originaire, c'est le drame humain lui-même où s'affrontent la valeur et ses obstacles. C'est bien, croyons-nous, et nous sommes à cet égard en plein accord avec lui, dans cette contrariété, réelle et non purement notionnelle, que René Le Senne trouve le ressort de la connaissance elle-même, et c'est là ce que montre sa philosophie avec un sens puissant des heurts et des antinomies.

La réflexion et le sentiment symbolisent. Lorsque le drame se glace en passant sur le plan noétique, il devient ironie. La nature de la connaissance humaine ne peut pas ne pas porter la marque de ce qu'est l'homme. Et la réflexion doit être envisagée indistinctement comme principe de la brisure par le retournement sur soi qu'elle opère, et comme expression de la brisure, par la traduction qui s'en prolonge dans l'ordre même de la connaissance. A cet égard la réflexion est ironie, nous l'avons déjà dit dans l'élaboration du Principe, non point par surcroît, mais essentiellement, parce que, en tant que principe de la dualité de connaissance et de l'opposition entre l'idéal et le réel, elle est aussi principe de l'ironie. Elle ne peut élever sans abaisser. Et c'est par là que, dès qu'elle s'avise d'un aspect d'une situation et qu'elle juge cette situation, l'aspect et le jugement contraires sont déjà là. Réfléchir, c'est surmonter ; et c'est surmonter qui fait la contrariété. En définitive la pensée réflexive se mêlant tout d'abord à la pensée prospective, elle projette en elle sans discernement sa propre grandeur. Mais elle ne peut se dégager du mouvement qui l'entraînait et juger d'un regard plus détaché sans dépouiller l'objet de cette apparence de grandeur et le rapetisser. A vrai dire, chaque contrariété de ce genre se suffit, et constitue, avant que la réflexion s'en avise, l'implication des contraires qui anticipe le déploiement et signale la nature réflexive de la pensée comme le font tous les mots d'esprit où les contraires sont présentés ensemble et dont l'art est d'exprimer sans désimpliquer. Et parfois Pascal déplie l'implexe, selon le renversement du pour au contre, cherchant la raison des effets, lorsqu'il multiplie les points de vue, et les contrariétés elles-mêmes.

Mais combien plus souvent enferme-t-il dans une formule unique une contrariété et une ironie sans redoublement ni prolongement discursif. « Plaisante justice qu'une rivière borne ». Les hommes « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, ils ont fait que ce qui est fort fût juste ».

L'ironie montre son vrai visage soit dans une brève expression jaillissante, soit dans une succession de contrariétés issues, elles-mêmes d'une succession d'actes de domination réflexive. Et le sentiment est là pour offrir une matière à la pensée, mais c'est bien la logique des contraires qui lui fournit sa forme. Et la matière et la forme symbolisent, au sens que Leibniz donne à ce mot, et se conviennent parce que la contrariété est déjà au cœur de l'expérience humaine du sentiment et que ce sentiment, comme cette réflexion, porte le stigmate de la même dégradation originaire de la pensée. Mais si le sentiment, au lieu de se juger, s'abandonne à lui-même, si la ferveur s'éveille, ce sera l'élément dramatique qui prévaudra avec la possibilité de transpositions d'un autre ordre que nous n'avons point à analyser ici, en lesquelles se retrouve la contrariété, mais de telle sorte qu'à l'ironie se substitue la poésie. Pour un moment l'homme a oublié qu'il réfléchit, non point en abdiquant son privilège et sa misère, mais en les dépassant par l'élan retrouvé, retrouvant aussi, avec cet élan, le fragment ou l'imitation de vision spirituelle qui l'accompagne. Alors réflexion et prospection se régénèrent l'une par l'autre, bien que de façon encore symbolique et instable. Mais il se peut bien que, si le jugement et le regard détaché reprennent le dessus, cet élan et cette ferveur prêtent de nouveau à ironie. A l'opposé d'une telle ferveur, la froideur de la pensée conceptuelle abolit elle aussi l'ironie qui est perception et qui ne montre son vrai visage que dans un juste point de coïncidence entre l'implication noétique et l'implication sentimentale — union fugitive entre la finesse et la structure géométrique. Encore faut-il reconnaître qu'en cet ordre noétique, l'ironie n'est jamais lointaine, que le jugement fait aisément apercevoir le passage ironique du contraire au contraire, lorsqu'on arrive, dans la mesure où la chose est possible, à l'épuisement de la signification d'un concept. Ainsi la création intellectuelle finit par se présenter comme découverte, ainsi l'autonomie de l'esprit réfléchie aboutit à la reconnaissance de l'implication noétique. Ainsi le plus sérieux effort de construction philosophique présente toujours un aspect sous lequel il est un jeu de l'esprit. Et, devant l'œuvre des logiciens de la relation, on peut très sérieusement parler du jeu des oppositions conceptuelles. Mais enfin, en cet ordre, l'ironie n'est point un but et demeure plutôt implicite. La contrariété issue du sentiment se glace en ironie quand elle passe dans l'ordre noétique et s'exprime en lui. Mais lorsque l'intention est de recherche, cette contrariété, bien que plongeant toujours quelque racine dans l'ironie réflexive, s'assouplit en altérité et se fixe en quelque matière constructible de laquelle les apports sentimentaux sont éliminés. Le dépassement inhérent à la perception intellectuelle s'efface ou du moins s'estompe en faveur de l'enchaînement conceptuel qui non seulement dissimule l'ironie fondamentale, mais parfois aussi ce mou-

vement de contrariété qui cependant, dès l'énoncé de la loi d'identité, fait progresser l'esprit. Le sujet conscient cède la place au sujet noétique et la logique réflexive à la logique linéaire dont elle demeure cependant la source.

3. *Logicité, Rationalité, Intelligibilité*

Les trois fonctions du percept se retrouvent analogiquement dans l'organisation des idées

L'identité ne prescrit pas l'identité. Elle n'est à elle-même sa raison que dans le schème de l'identification qui déjà la diversifie, mais qui, dans l'extrême abstraction qui permet de le formuler ne donne encore aucune connaissance. Il ne se justifie lui-même que parce qu'il conditionne l'unification et la réalisation de la connaissance en étendant sa capture à la diversité universelle. Au total, ce n'est pas l'abstrait qui est la raison du concret, mais le concret la raison de l'abstrait qui permet de l'exprimer en ordonnances discursives, sans que ces ordonnances expressives en épuisent la plénitude, ni l'ordre plus secret. Les signes A, B, C, du schéma ne sont tout d'abord les signes de rien. Ils ne sont que signes fonctionnels sans visage, mais exprimant aveuglément et indépendamment de toute réalisation la structure logique du *même-autre* qui doit soutenir toute connaissance. Cependant ce lien logique, qui ne se réalise de la sorte qu'en tant que pur logique, ne serait rien lui-même s'il n'exprimait sous une forme étalée et discursive l'acte même de surmonter ou l'appréhension synthétique constitutive du moment de conscience. En quoi il manifeste le lien réflexif.

A partir de là, il conviendrait de se demander comment une matière conceptuelle, plus ou moins élaborée déjà, se prête à l'identification, faisant ainsi du lien logique purement formel un lien et un ordre rationnels. Il n'entre nullement dans notre dessein, et il n'est pas de notre compétence, d'envisager ce progrès de la connaissance dans l'infinie diversité de ses ramifications. Notre réflexion philosophique veut être une réflexion sur la perception, non sur la science, et notre logique de la perception ne nous apparaît même que comme une recherche et une tâtonnante ébauche de ce qu'elle devrait être. Mais enfin, puisque nous croyons voir dans la perception elle-même et dans sa structure réflexive les racines de la pensée logique, nous ne pouvons nous soustraire à la tâche de ressaisir la connaissance en ses mouvements les plus élémentaires et les plus simples, alors que, se détachant de la conscience, elle laisse, pour cette raison même, apercevoir ses attaches.

Si nous rapprochons tout d'abord les choses selon leurs ressemblances, soit pour des raisons utilitaires, soit au contraire par une fonction en quelque sorte esthétique de la pensée, les premiers classements ou concepts ainsi obtenus ne sont encore qu'une présomption de rationalité. Mais une exigence d'intelligibilité nous fait chercher à justifier nos classements et, par là même, à les transformer en concepts-relation. Plus nous avançons, grâce au savoir acquis et à des observations toujours plus fines, dans cette substitution à nos concepts rudimentaires d'un arrangement et d'un ordre rationnel qui les justifie ou les modifie, plus nos idées sont idées, et plus aussi elles manifestent de subtiles connexions entre elles et comme une intériorité réciproque des unes aux autres. C'est là précisément ce que nous entendons par implication noétique. Disons donc pour fixer notre terminologie : est logique le lien d'identification ; est rationnelle, à différents degrés d'élaboration, l'organisation des concepts qui se prête à l'identification ; est intelligible ce qui comporte un ordre indépendant de notre opération, ce qui s'offre à notre contemplation et nous éclaire comme étant ce que nous ne faisons pas, bien qu'il nous faille user de notre raison, opérer une mise en place rationnelle de ces concepts pour saisir cette intelligibilité indépendante de nous. Bref, est logique et rationnel ce que nous faisons, intelligible cela même qu'il nous faut accueillir à travers notre opération. Ainsi cette opération conditionne la saisie de l'intelligible, mais cet intelligible rend possible cette opération.

Le terrain se trouvant ainsi préparé, si l'on envisage dans sa plus grande généralité la perception intellectuelle en tant qu'elle anticipe, soutient, englobe le mouvement des idées, c'est-à-dire si l'on envisage l'attitude de la conscience connaissante, la psychonoématique doit retrouver ici la structure fondamentale de perception. On vient de reconnaître déjà le conditionnement réciproque, s'il est vrai que la construction logico-rationnelle est ordonnée à la contemplation de l'intelligible et qu'en ce sens l'édifice tient par le haut, si d'autre part la saisie humaine de l'intelligible, le moment ou l'instant de vision n'aboutit à une mise en place de nos concepts qu'à la suite d'essais plus ou moins tâtonnants, si enfin ces concepts eux-mêmes exigent parfois un remaniement qui leur permet d'être idées davantage et de se mieux tenir par le dedans. Il semble tout d'abord qu'un tel conditionnement doive s'entendre de la façon banale dont on peut dire que le voyage et le but se conditionnent réciproquement, et non de cette façon circulaire et proprement réflexive, dont en parti-

culier l'idée de distance qui conditionne toute affirmation de présence ne peut le faire qu'en se laissant elle-même conditionner par la présence. Mais la connexion entre le rationnel et l'intelligible présente bien un caractère analogue, car ce n'est pas seulement selon le conditionnement *verbal* du moyen qui n'est moyen que par sa fin, et réciproquement, qu'ils se tiennent, mais selon une perspective de temporalité telle que l'intelligible est *déjà* là lorsque nous travaillons à construire un ordre rationnel, et que celui-ci est *encore* là au moment même où nous recevons une lumière que nous avons recomposée, mais que nous ne faisons pas ; de telle sorte que nous faisons au début l'expérience sourde et cependant bien réelle d'un implexe noétique à expliciter ; et nous faisons au terme une expérience telle que, loin de nous faire ratifier cette formule de subjectivisme : « notre esprit ne peut trouver dans les choses que ce qu'il a mis en elles », elle nous engage plutôt à reconnaître que la construction dépasse le constructeur. Il y a dans l'architecture finale ce que nous voyons que nous avons fait et ce que nous voyons que nous n'avons pas fait, qui cependant ne peut être pour nous sans ce que nous avons fait. C'est en créant que nous découvrons ce que nous ne pouvons créer. Il n'y a pas de conscience d'engendrer la vérité. Il ne peut y avoir qu'une conscience agnitive de la dévoiler, de la recevoir, de la faire s'épanouir en l'exprimant. Et ce caractère révèle aussi la connexion entre l'*efférence* logico-rationnelle et l'*afférence* d'intelligibilité.

Il est sans doute plus difficile de retrouver nettement les trois constituants : *donné*, *condition*, *présence*, de toute perception. Nous ne croyons pas cependant qu'il soit arbitraire et faussement systématique d'établir l'analogie ainsi que nous allons le tenter ; nous croyons au contaire nous trouver par là au cœur de la perspective psychonoématique, et même ramenés au principe.

Il faut vivre à une surprenante distance de la vie pour lui arracher par lambeaux quelques secrets. Et il n'y a pas d'autre savoir, y compris les glaçantes mathématiques, que savoir la vie. On peut supposer, on le doit sans doute, qu'une pensée infiniment pénétrante verrait l'intelligibilité et l'ordre en ce qui n'est pour nous que l'obscurité de l'implication vitale. Mais, privé d'une telle intuition, l'homme ne peut que cheminer. Il réfléchit la vie en connaissance, et sa pensée est un milieu entre l'implication vitale et l'implication noétique qui sont des contraires. Le temps de discursion et d'édification rationnelle est aussi le chemin de l'identification. Cette identification des extrêmes, non seulement la logique humaine est incapable de l'achever,

mais elle ne l'opère que de façon imitative et symbolisante. Car, si l'on peut entendre le *prædicatum inest subjecto* de façon à lui faire signifier que le savoir est le verbe de la vie et la vie la virtualité non actualisée de ce savoir, ce ne sont pourtant que des relations que nos identifications logiques enchaînent discursivement les unes aux autres. Et sans doute n'appartient-il pas à l'ordre de la perception intellectuelle de réaliser une équation de pensée et de vie qui abolirait les fragmentations et liaisons discursives et ce rythme de la pensée raisonnante où réfléchir est tour à tour un regard et un labeur, un regard de jugement et un labeur de jugements, un arrêt et un départ toujours recommencés.

Le *donné* de la perception intellectuelle ainsi envisagée dans sa généralité, c'est l'état même d'obscurité, de non-intelligibilité relative, de dispersion de la pensée dont nous partons. Et, si déjà dans l'ordre de la perception sensible, ce donné doit être envisagé fonctionnellement, ainsi que nous l'avons observé, et n'est pas nécessairement une sensation pure, un donné nucléaire, à plus forte raison, dans les périples indéfinis de la connaissance, peut-il se présenter lui-même à différents degrés d'élaboration et d'intellectualisation. Il est possible cependant d'en déterminer le caractère limite. Notre existence de vivant nous impose de ne percevoir que par points de vue, et encore que, dans sa fonction, la perception révèle cette structure à laquelle nos analyses se sont longuement arrêtées, sa vérité de fait consiste à nous imposer *hic et nunc* l'affirmation de telle présence ou de tel événement. En tant qu'ils existent dans l'actualité de notre perception, la présence n'est que ce qui se présente et l'événement ce qui arrive. Mais, comme le point de vue se réfléchit et ne peut avoir conscience de lui-même que par l'affirmation d'un au-delà de la limite, nous affirmons aussi la possibilité de présences au delà de l'actuelle et d'événements au delà du moment de conscience. Nous nous situons dans un espace qui n'est autre que l'ordre des existants en tant que simultanés et dans un temps qui n'est autre que l'ordre des existants en tant que successifs. Sans doute la conscience perceptive ne s'intéresse nullement à ce temps vide et à cet espace vide. Mais tout ce à quoi elle s'intéresse, tout ce qu'il y a de vivant, d'organisé, d'agissant en eux, y compris la relation causale elle-même, tout cela est précisément ce qui fait problème pour une pensée exigeante d'intelligibilité dont l'intention est de retrouver en comprenant. Et, bien que sans doute le temps et l'espace soient eux-mêmes sources de problèmes, tant pour la pensée philosophique que pour la pensée scientifique, ils sont cependant la matière la plus pauvre et la plus nue dont nous

puissions partir et sur laquelle nous puissions fonder nos constructions rationnelles, n'étant, selon la première apparence, que l'ordre existentiel ou le cadre des existences dont précisément nous cherchons l'essence.

Tel étant le donné-type, il ne s'agit point encore de savoir comment nous construisons sur cette base, mais il s'agit de reconnaître seulement que les constructions rationnelles et l'art logique sont la *condition* qui nous permet d'atteindre et d'exprimer quelque chose de l'intelligible et, en ce sens, d'en faire une *présence*, une présence proprement idéelle à la conscience. Et la condition se manifeste ici sous deux aspects antithétiques et complémentaires. Elle est pauvreté et elle est déjà richesse (1). Elle est l'absence et elle est déjà la présence de l'intelligibilité que nous cherchons. Car, en face de l'ordre purement existentiel, nous prenons conscience de la dispersion, du désordre ou du moins des lacunes de l'ordre. Nous demandons l'harmonie. Et le *je veux* noétique est cette demande elle-même, cette conscience d'un manque et cette exigence d'une plénitude. Il est rigoureusement lié à la prise de conscience réflexive qui nous fait saisir le *quod* ou l'existentiel et qui requiert l'approfondissement qui nous donnera le *quid* en nous faisant pénétrer la nature de la chose. Et, bien que ce *je veux* soit cette « prière naturelle que nous adressons à la vérité », et que nous désirions la certitude de recevoir la lumière afin de nous trouver prémunis contre la fantaisie possible de nos créations, il nous faut bien y mettre du nôtre, il nous faut créer beaucoup afin de découvrir un peu. L'œuvre achevée, si elle est une réussite, offre un caractère de stylisation qui dissimule cette disproportion. Mais on voit ici que le *je veux* conditionnant a pour contre-partie cet effort constructif qui, si l'on va bien au fond du comportement conscientiel est un effort de déblaiement, une levée des obstacles, un affranchissement de l'empêchement et de l'incohérence existentiels, un négatif dont le positif est l'intelligible lui-même. La somptuosité de nos ordonnances rationnelles peut cacher qu'elles sont dans le prolongement du vide du *je veux* noétique et qu'elles l'expriment. En quoi, à un plus haut degré de différenciation, l'efférence intellectuelle révèle son analogie avec l'efférence perceptionnelle : *c'est toujours le détachement réflexif qui se projette et produit l'expansion.*

On demandera où se situe l'implication noétique. Mais elle est partout, étant la perception intellectuelle elle-même. Alors

(1) Même antithèse que pour le conditionnement distantiel qui se nie dans son idée.

que nous croyons partir d'un espace vide et d'un donné purement existentiel, elle est déjà là, de quelle façon paradoxale, nous le montrerons ultérieurement. Alors que nous tentons des édifices rationnels de concepts, elle soutient et promeut la construction, et ce qu'il y a de positif dans cette construction consiste précisément en ce qu'elle exprime progressivement de l'implication sous-jacente. Elle est au terme et au delà du terme ; car l'intelligibilité obtenue et qui se livre à travers nos agencements d'idées n'est jamais qu'un faible aspect de l'intériorité des idées qui ne s'épuise pas. De sorte qu'au total, l'implication noétique nous est plus réellement et continûment *présente* que le fragment d'intelligibilité visé et obtenu.

Avant de tenter, sur quelques exemples élémentaires, mais précis, de saisir en structure fine ce que nous venons de dessiner en structure de masse, il convient de nous arrêter à une objection du plus grand poids et dont l'examen mettra en lumière un autre aspect de l'analogie fondamentale en nous faisant reconnaître l'*équivoque* de la perception intellectuelle, puis nous permettra de mieux caractériser la présence d'intelligibilité.

On objectera en effet qu' « intelligibilité » signifie pour une chose : possibilité d'être comprise, que dès lors nous ne sommes assurés de ce possible que lorsqu'il devient en outre actuel, c'est-à-dire au moment même où nous comprenons. De sorte que les perspectives se renversent. Est intelligible ce que je trouve intelligible, ce qui n'est tel que par une impression *subjective* de mon esprit. Et je ne suis pas certain que ce qui m'est intelligible ou inintelligible le soit objectivement. Je peux *croire comprendre* parce que je suis distrait ou parce que je manque d'exigence. Et je peux *croire ne pouvoir comprendre* parce que je ne vais pas assez loin dans ma recherche : qui assignera la limite objective certaine entre l'intelligible et l'inintelligible définitifs ? Si je peux espérer une certitude, c'est dans le domaine des idées les plus claires, là où précisément je sais ce que j'ai construit, c'est-à-dire là où il y a un ordre rationnel. Voila donc le rationnel fondant l'intelligible, et non l'inverse. Et, semblablement, la seule inintelligibilité certaine se trouve dans l'irrationnel strictement définissable comme une faille se présentant au sein même de l'œuvre de raison ; car alors nous comprenons exactement en quoi consiste ce que nous ne comprenons pas et par exemple que nous ne comprenons pas pourquoi on ne peut trouver de commune mesure, si petite soit-elle, entre le côté et la diagonale du carré.

Ainsi l'intelligible qui nous semblait fonder le rationnel nous

semble maintenant se fonder sur lui. Comment cette perception intellectuelle équivoque peut-elle nous être elle-même intelligible ? Nous situons l'intelligible tantôt en profondeur, au delà du rationnel, et comme plus objectif que nos constructions rationnelles, tantôt en surface, en deçà du rationnel et comme une impression d'ensemble qui procède de ce que nous avons construit. Pour que l'équivoque soit possible, il faut que ces deux contraires présentent un aspect commun qui est à l'origine même de l'ambiguïté. Or, ici et là, l'intelligible s'oppose toujours à la construction rationnelle comme étant ce que nous ne faisons pas, ce que nous accueillons et contemplons au contraire, soit que l'organisation rationnelle soit le moyen de capter une lumière qui la dépasse et la conditionne, soit qu'elle soit elle-même, par l'effet d'ensemble qu'elle produit, l'objet de la contemplation. Mais les deux interprétations ne peuvent être équivalentes et subsister sur le même plan. Intelligibilité purement subjective et pelliculaire, ou intelligibilité objective et en profondeur, il faut choisir. Nous nous proposons de présenter quelques arguments en faveur de l'intelligibilité objective.

Précisons tout d'abord que, par intelligibilité en soi, objective et profonde, nous n'entendons pas ce qu'il y a d'intelligible dans ce qu'on appelle la réalité sensible. Nous ne nous posons pas le problème de l'intelligibilité du monde, mais nous continuons à nous demander : que signifie *intelligible* ? et nous cherchons maintenant non si le réel est intelligible, mais si l'intelligible est réel, réel en tant qu'intelligible, c'est-à-dire précisément de cette objectivité qui le rendrait indépendant de l'activité de l'esprit humain. Nous ne nous demandons pas encore de quelle manière les idées ou les essences peuvent exister avec ce caractère d'indépendance à l'égard de notre esprit qui les pense et les suppose à travers ses constructions rationnelles. Nous voudrions seulement montrer qu'elles ne sont pas uniquement un produit de notre activité intellectuelle.

Voici nos raisons :

1° Si l'équivoque que nous avons signalée est réelle, il faut opter pour l'intelligibilité objective. En effet, si l'intelligibilité n'était que subjective, résultat de la manière dont nous nous impressionnons par nos propres constructions, cette intelligibilité secondaire se suffirait pleinement. On ne voit pas comment ni pourquoi on pourrait faire en outre l'hypothèse d'une intelligibilité primaire et en profondeur. Et l'équivoque serait, par là même, impossible. Au contraire, si l'on opte pour l'intelligibilité primaire, objective, principe et fin de toute construction ration-

nelle, on comprend que notre construction étant le moyen de contempler quelque chose de l'intelligible, nous puissions croire ne contempler que cette construction elle-même. Et la possibilité de l'équivoque s'explique.

2° Intelligibilité signifie possibilité d'être compris. De ce que nous ne sommes assurés du possible que lorsqu'il s'actualise en chose comprise, il ne s'ensuit pas que l'intelligible se réduise à l'intelligé. Il faut pervertir le sens du terme pour opérer cette réduction et, en cette réduction même, on n'explique pas pourquoi nous avons conscience, lorsque nous comprenons, de pénétrer quelque chose qui nous dépasse. L'apparence invincible de l'objectivité est ici l'objectivité elle-même.

3° La surprise que provoque en nous une faille à l'intérieur même de nos constructions rationnelles, c'est-à-dire l'existence de l'irrationnel, est une preuve de l'objectivité de l'intelligible. Car nous reconnaissons par là que les éléments de notre construction ne sont pas totalement en notre pouvoir, que nous usons par exemple du rapport entre continu et discontinu plus que nous ne le pénétrons, que nous taillons dans une étoffe spatio-temporelle qui ne nous est pas toute intelligible, et par conséquent que nous ne faisons ni ne maîtrisons pleinement l'intelligible.

4° Lorsque nous traduisons le successif en simultané, l'agir en contempler, cette contraction mentale ou cet effet d'ensemble ne sont pas pour cela générateurs de l'intelligible. Ils le sont seulement du perceptible. Il y a sans doute dans notre perception, des éléments, des conditions, des lignes d'intelligibilité. Mais l'ensemble n'est pas pour cela, en tant qu'ensemble, un intelligible. Nous ne pouvons dire qu'un paysage qui résume plusieurs parcours nous est intelligible comme une figure géométrique, en laquelle se fixe le mouvement générateur. Et, si la figure, elle aussi, récapitule un temps de parcours, on doit conclure, puisqu'un temps de parcours en général ne suffit pas à faire l'intelligible, que ce n'est pas à titre d'objet intelligible, c'est-à-dire à titre d'idée, qu'elle se trouve ainsi engendrée, mais à titre d'objet perceptible. Et il faut bien que, pour la trouver intelligible, nous commencions par la percevoir. Mais cette condition de perceptibilité ne fait pas son intelligibilité.

5° On dira sans doute que le mouvement qui engendre une figure parfaite ou supposée telle n'est pas le même que celui qui nous permet de percevoir un objet. Car suivre les contours d'un objet sensible ou résumer des parcours, c'est tout d'abord se laisser guider par les choses. Tandis que le mouvement générateur de la figure géométrique s'accomplit dans un espace dépouillé

d'impressions sensibles qui s'imposent. C'est au contraire un mouvement autonome par lequel nous imposons une détermination à l'espace. Mais qu'est-ce que cette autonomie ? Quelle est la loi immanente au mouvement, sinon déjà l'idée de la figure à engendrer ? De sorte que l'idée s'engendre elle-même par la médiation d'une opération temporalisante. L'intelligible engendré est générateur. Il gouverne la construction rationnelle qui le réalise : *genuisti qui te fecit*, pourrait-on dire du rationnel. Contradiction apparente qui se surmonte, si l'on accepte de voir dans l'opération progressivement génératrice non une création absolue, mais une prise de conscience de l'idée déjà présente virtuellement à notre esprit. Le temps médiatise l'intelligible : il faut un minimum de parcours et de pensées successives.

6° Ce n'est pas parce qu'une certaine construction nous permet de démontrer telle propriété de telle figure que cette propriété est vraie. C'est parce que cette propriété est vraie que nous pouvons faire cette démonstration. La construction ne crée pas la propriété, elle la découvre comme inhérente à l'essence envisagée. Rapprocher l'angle aux côtés extérieurs en ligne droite du triangle nous fait découvrir que la somme des angles est égale à deux droits. Mais c'est parce que la figure est une essence à laquelle appartient cette propriété, que nous pouvons le découvrir par le réactif d'une certaine construction. Le rationnel a lui-même sa raison dans l'intelligible.

Détail. — Allons plus au fond. Appelons indifféremment logique ou rationnel l'art humain qui nous permet de faire fructifier l'intelligible ; la distinction a été faite précédemment. Il suffit maintenant de voir fonctionnellement la part active de l'esprit en opposition à la part de contemplation dans la saisie de l'intelligible. Soit une pierre qui a été chauffée par le soleil. Si nous disons : la pierre est chaude *parce qu*'elle a été exposée au soleil, nous énonçons bien tout d'abord l'effet pour remonter à la cause, mais c'est pour exprimer un ordre objectif de relations qui va de la cause à l'effet, selon l'irréversibilité du cours du temps. Si nous disons : la pierre a été exposée au soleil *puisqu*'elle est chaude, il semble que nous allions de la cause à l'effet. Mais que l'on ne s'y trompe pas : nous n'y allons que dans notre énoncé. Il serait bien impossible que nous commencions par affirmer la cause, maintenant que la pierre est à l'ombre. C'est au contraire l'absence de cette saisie de la cause qui nous fait dire : *puisque*. Nous ne régressons pas moins que précédemment de l'effet à la cause pour voir par l'imagination la cause produire son effet. Du point de vue de notre perception actuelle où nous tenons l'effet, et lui seulement, nous voyons le *nexus causarum* venir jusqu'à nous. Signe de la cause, l'effet est le principe dont nous dérivons la cause comme conséquence logique. Ainsi, dans l'usage du *parce que*,

nous nous intéressons à l'ordre objectif des événements, à la relation entre événements. Dans l'usage du *puisque*, nous nous intéressons à l'ordre de nos pensées ; nous affirmons un ordre subjectif et proprement logique de jugements fondé sur l'ordre objectif de la causalité. Partant, sans le formuler, de l'effet observé : chaleur, nous nous référons à l'enchaînement causal : *parce que*, afin de fonder la conséquence sur cet enchaînement : *puisque*, le jugement sur la relation. Le *puisque* enveloppe le *parce que* dans l'ordre des événements d'un *parce que* dans l'ordre de nos pensées (1). Ainsi l'analyse des implications des deux locutions *parce que* et *puisque* conduit à discerner l'ordre objectif et l'ordre logique, l'ordre des relations et l'ordre des jugements qui expriment ces relations.

Si nous passons maintenant de ce substitut empirique d'intelligibilité qu'est la relation causale dans l'ordre des événements, aux intelligibles plus purs, sans événement, sans temps d'accomplissement, de la pensée mathématique, il semble que la distinction que nous prétendons établir s'évanouisse : il n'y a plus d'inversion et nous disons indifféremment : la somme des angles du triangle vaut deux droits *parce qu*'elle équivaut ou *puisqu*'elle équivaut à la somme des angles formés autour d'un point du même côté d'une droite. Mais il ne faut pas s'y tromper. Cette coïncidence entre l'ordre subjectif des jugements marqué par le *puisque* et un certain ordre de relations se fait au profit du *puisque*. Le *parce que* ne justifie nullement le *puisque* comme précédemment. Il marque seulement l'ordre successif de nos pensées en tant qu'événements, idéels sans doute, mais événements. C'est pourquoi il coïncide avec le *puisque* qui désigne le même ordre de succession, mais en tant que mouvement logique. Comme chacune des deux locutions conserve cependant un sens différent, comme il n'y aurait plus de connaissance sans discrimination du sujet et de l'objet, par conséquent sans distinction entre l'ordre objectif et l'ordre subjectif de nos pensées, il faut bien qu'il y ait un autre *parce que* qui fonde le *puisque*, précisément celui du genre que nous avons premièrement reconnu : c'est *parce que* le triangle est un intelligible ou une essence à quoi se trouve attachée une certaine valeur concernant la somme de ses angles que nous pouvons démontrer cette propriété ; nous affirmons que ses angles valent deux droits, puisqu'ils sont égaux à l'angle aux côtés extérieurs en ligne droite, c'est-à-dire nous affirmons le principe intelligible comme conséquence logique, l'ordre objectif des relations comme fondement de l'ordre subjectif des jugements ou de la démonstration, de même que nous affirmions la cause comme conséquence logique en même temps que fondement de l'effet.

7° « Nos idées nous résistent », disait Malebranche. Nous ne pouvons en effet les combiner à notre gré, comme nous ferions s'il s'agissait d'une fantaisie personnelle. Même si nous y mettons

(1) *Puisque* = je conclus que la pierre est chaude *parce que* [une pierre est chaude *parce qu*'elle a été exposée au soleil].

du nôtre, il y a donc quelque chose en elles qui résiste à notre esprit. Nous avons conscience de faire nos raisonnements, non la vérité de nos raisonnements ; et l'erreur ne se distinguerait plus de la vérité, si n'importe quelle combinaison subjective pouvait être aussi valable que l'ordre que nous cherchons. Sans doute nous est-il facile de nous illusionner, de prendre pour rationnel certains arrangements conventionnels, pour idées certaines habitudes intellectuelles, pour intelligibilité réelle, ce qui n'est que notre œuvre contemplée. Mais encore cette apparence implique-t-elle toujours l'idée d'une objectivité de l'intelligible. D'ailleurs, hors des concepts mathématiques qui, par leur clarté même, sont les plus résistants et nous arrêtent le mieux lorsque nous errons, il y a des concepts pratiques, scientifiques, moraux, philosophiques plus ou moins élaborés, malléables ou rationnels, par là même, des degrés entre la pure apparence et la saisie véritable de l'intelligible. Le temps est, en sa fonction noétique, un temps de manœuvres, d'essais, de mise en place des concepts, un temps où s'exerce la vertu de patience intellectuelle, jusqu'à ce que, par le jeu de cette patience, les parties de l'ordre apparaissent enfin dans l'heureux instant qui nous donne la vision synthétique de l'ordre. C'est pourquoi l'idée, en nous livrant l'intelligible qui nous est supérieur, semble souvent aussi procéder de l'inspiration qui nous est intime.

8° Il ne faut pas minimiser le rôle de ce temps constructif ou de mise en place. Car ce dynamisme médiateur de l'idée à l'idée, avec cette approximation de *l'idée* par le moyen de nos idées, fait ressortir l'objectivité de l'intelligible, la virtualité qui le fonde au point de départ, la lumière obtenue au point d'arrivée, une lumière trop réelle pour être méconnue, trop indigente cependant pour nous satisfaire pleinement. Il faut toujours repartir ; le temps s'arrêterait peut-être si l'intelligible se trouvait totalement possédé et assimilé par notre esprit. Puisqu'il faut construire ce cercle pour le comprendre, faire sur lui des théorèmes pour le comprendre davantage, c'est-à-dire pour puiser à son intelligibilité, puisque cependant il est une idée déjà qui gouverne sa construction, on ne peut comprendre le moment originaire que comme virtualité totale de l'intelligible : une idée engage toutes les autres. Si déjà une seule nous est virtuelle, toutes le sont. L'implication noétique est cette présence germinale de l'intelligible, cette intériorité des idées les unes aux autres par quoi seulement elles sont idées, mais non point encore épanouies en idées à la fois distinctes et visiblement liées les unes aux autres. Le germe appelle l'épanouissement, l'implexe appelle l'explicite.

Mais le déploiement ne s'achève pas : on peut toujours trouver de nouvelles relations entre les idées, toujours avancer dans l'intelligible, d'où le caractère ambigu de l'existence des essences qui existent et n'existent pas. Elles existeraient réellement, s'il y avait un monde intelligible transcendant au monde sensible, tel qu'on l'a parfois attribué à Platon, ou bien si l'on voyait en elles des idées de Dieu. Mais nous hésitons à dire avec saint Augustin et Malebranche que les idées sont divines. Il nous semble plutôt que les essences n'existent que dans l'implication noétique, c'est-à-dire par leur lien, leur intériorité réciproque, avant de s'actualiser, c'est-à-dire de prendre un caractère d'existence distincte comme le cercle, le triangle, tel nombre, telle fonction mathématique. Lorsqu'elles se mettent à exister ainsi, c'est en fonction de notre schématisme temporalisant, à travers les déterminations imaginatives que nous imposons à l'espace, ou par nos chiffres et nos symboles ; il faut que l'imagination les habille : l'intelligible ne se multiplie distinctement qu'à travers l'art logique de notre symbolisation spatio-temporelle et de nos constructions rationnelles qui jamais ne s'achèvent. De sorte que, si l'on veut concevoir l'intelligibilité totale et pleinement actualisée, il faut la concevoir à la limite de notre mouvement de pensée, et, empruntant la langue des théologiens, comme résidant en Dieu, constituant la sagesse du Verbe. Mais alors aussi, avec l'évanouissement des symboles, s'évanouit sans doute la pluralité des essences qui, en leur parfaite intériorité, ne font plus qu'une seule et mystérieuse richesse, et se trouvent contenues éminemment en une intelligibilité qui inclut, mais qui passe toutes les déterminations, et qui, par là même, nous dépasse. Cet ineffable qui est dans le prolongement de notre mouvement vers l'intelligible, qui est la source même de l'intelligible, il faut donc se garder de l'appeler inintelligible, car il est à l'antipôle de l'inintelligible, non en deçà, mais au delà de nos lumières distinctes. Le nom d'incompréhensible lui convient. Et c'est peut-être là ce qu'envisage Platon, lorsqu'il parle d'un παντελῶς ὄν dont les formes intelligibles ne sont que les déterminations et qui les enveloppe toutes. C'est aussi cette étendue intelligible de Malebranche qui est, relativement aux choses créables, comprise dans la sagesse du Verbe. On comprend sans doute la méfiance de Bergson à l'égard des essences, parfois aussi celle de Blondel dont la conception est plus complexe : nous pouvons en effet prendre d'artificielles notions pour des essences, du provisoire pour du définitif et de l'immuable. C'est pourquoi nous avons tenté de montrer en quel sens, à nos yeux, les essences existent ou n'existent pas. Elles

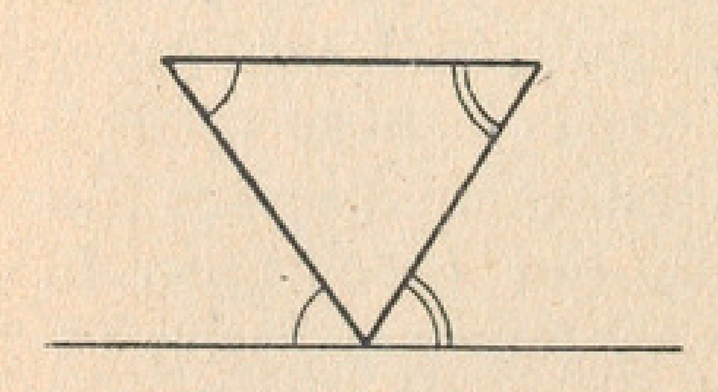
existent indistinctement dans l'implication noétique, tant qu'elles ne sont que virtuelles. Elles prennent une existence distincte dans notre dynamisme temporalisant, mais à travers nos images et nos symboles, jamais à part. Enfin, au delà du symbolisme, elles existent, non séparément, mais dans l'unité réelle qui les transcende et les contient éminemment. L'implication noétique est le contact tangentiel, mais permanent de notre esprit avec la Sagesse éternelle.

4. *Lien de réflexion et lien d'implication*

Si la réflexion est un regard qui domine, mais si ce détachement se projette et s'exprime lui-même dans la diversité dominée, de sorte que, lorsqu'on s'intéresse au dynamisme des idées, il est courant d'entendre par réflexion un labeur qui organise, si ce labeur cependant n'existe que par ce regard, et si tel est ce mouvement de construction qui nous conduit au repos au moins provisoire d'une intelligibilité au moins parcellaire, il convient maintenant de voir de plus près, sur quelques exemples élémentaires, mais précis, cette structure réflexive de la perception intellectuelle et son rapport à l'implication noétique.

Ce n'est pas parce que nous savons définir le triangle en le construisant que nous en apercevons, dans cette opération même, toutes les richesses. Par cette définition ou cette construction, nous le concevons, mais nous ne le comprenons pas. Et ce qui manifeste bien ce caractère des plus claires notions mathématiques, c'est que nous ne pouvons en découvrir les propriétés que successivement, par démonstration, c'est-à-dire par l'usage de réactifs de désimplication qui nous font apercevoir les virtualités noétiques. Et après tout, il n'y a pas lieu de s'étonner que le concept d'une essence n'en soit pas l'intuition. Ce qui nous fait illusion sur le caractère intuitionnel des essences géométriques, c'est que nous en saisissons immédiatement l'image (du moins selon cette immédiation apparente qui caractérise la perception et recèle beaucoup de médiations sous-jacentes). Or la vision sensible ou image n'est pas la vision intellectuelle de l'essence. Et l'on établit assez mal à cet égard la relation entre l'idée et l'image. Car les uns veulent que l'idée se dérive de l'image — ce qui, dans une semblable hypothèse, supprimerait toute discussion sur les essences — et les autres veulent que l'image ne fasse qu'exhiber l'idée et lui servir de point d'appui. Au vrai, l'image d'une figure géométrique est image parce qu'elle est sensible, mais elle est schème parce qu'au lieu d'exprimer une opé-

ration réceptive, elle est à l'épanouissement d'une initiative de l'esprit. Ce n'est pas un donné, un reçu, mais un construit. Il y a donc une règle de construction qui est le concept, et c'est le concept qui fait l'objet d'une définition par génération, parfaite sans doute, comme on le dit, mais nullement exhaustive. Car, règle de construction, le concept a lui-même sa règle ou son modèle qui est l'essence. On voit par là que l'activité de l'esprit est médiatrice entre la passivité intellectuelle ou contemplation des essences et la passivité sensible. Elle fait descendre les essences dans le devenir sensible, ou du moins, pour ce qui nous intéresse ici, dans l'ordre spatio-temporel qui en est le cadre. Mais l'esprit de l'homme est toujours à mi-chemin. Le pur devenir lui échappe, et il ne peut non plus contempler les pures essences : la connaissance de l'une serait la connaissance de toutes, car elles ne sont que les unes par les autres au sein d'une vérité unique. C'est pourquoi le triangle que je me représente est bien moins le triangle idéal lié au tout de la connaissance, qu'une expression par l'image de cette essence riche de toutes les autres. La détermination positive ne se livre qu'à travers la détermination négative. Et, si le concept est loi de construction du triangle, c'est bien le schème imaginatif qui se trouve construit par lui, et par lequel quelque chose de l'intelligible passe dans le sensible. L'idée a besoin de l'image. Seulement les images se découpent dans un *partes extra partes* qui fait qu'elles se repoussent les unes les autres. Et c'est par là que, liées aux déterminations négatives, les déterminations positives ne sont vues d'abord que séparées les unes des autres. Il faut rapprocher l'image de l'image pour que se fasse un progrès vers l'intériorité de connaissance. Ce qui empêche de voir est la condition de raisonner, encore que raisonner soit arriver à voir. L'image triangle et l'image deux droits sont extérieures et hétérogènes l'une à l'autre. Il faut, par la médiation de l'image alternes-internes faire apparaître le lien. Et c'est cette perception médiatrice qui est la *raison de la vision du lien*. Mais la *raison du lien* ne demeure-t-elle pas mystérieuse ? On comprend bien que l'angle aux côtés extérieurs en ligne droite et le triangle soient deux expressions structurelles de la même grandeur. On ne voit pas pour cela le lien spécial. Il semble qu'on n'est pas éloigné de le voir : l'insertion de la représentation médiatisante rend presque sensible le passage d'une structure à l'autre, mais c'est là le substitut d'une impossible transition continue.



Il faut toujours sauter d'une image immobile à une autre image immobile. L'immuable vie des essences s'exprime en une immobilité surmontée par le mouvement discursif. La raison profonde du lien, c'est ce vestige de l'intériorité des essences les unes aux autres, c'est cette inépuisable implication noétique qui ramène au verbal la traduction qu'on en peut donner, car, analogiquement à ce que disait Platon d'une chose belle : elle est belle par la beauté, il faut dire ici que la raison du lien nécessaire entre le triangle et sa propriété, c'est la nature du triangle, c'est-à-dire précisément la façon dont il livre l'implication noétique sous les espèces de la détermination négative. Et si l'on veut connaître l'implication noétique autrement que par cet indice verbal, mais qui est bien véritablement l'indice du caractère inépuisable de l'essence, la seule chose à faire est de passer aux raisonnements géométriques, à ces « yeux de l'esprit » sous lesquels elle se déploie inépuisablement.

Le caractère même des démonstrations qui imposent de rapprocher certaines formes géométriques afin de faire apercevoir qu'initialement *autres*, elles sont *mêmes* cependant, fait reconnaître aussi cette secrète dualité de l'espace — intelligible et plein de déterminations positives, sensible et plein de déterminations négatives — qui requiert d'abord l'évacuation du sensible pour que l'intelligible soit retrouvé, mais qui ne peut le retrouver que par le moyen de nouvelles déterminations imaginatives qui font encore l'objet d'une contemplation sensible. Lorsqu'on démontre, l'antitypie ne permet pas leur identification. Constituées dans un point de vue qui reste d'imagination, elles sont divertissantes les unes des autres. Leur relation s'opère sur la base de cette imagination divertissante, mais elle est d'un autre ordre, conduisant à l'intériorité noétique. Tout raisonnement original consiste à dépister une imagination divertissante, je ne dirais pas à supprimer cet empêchement, mais à voir à travers lui. Les raisonnements du géomètre qui n'ont rien de verbal sont toujours originaux. L'espace sensible est le lieu même du divertissement. A travers lui nous voyons l'étendue intelligible.

Le sujet noétique et l'implication noétique se font antithèse, comme sujet et objet sans doute, mais avec de spéciales déterminations structurelles et des fonctions propres, de telle sorte que la relation sujet-objet ne doit pas se poser ici comme un irréductible qui n'offrirait aucune prise à l'analyse. Le sujet noétique est le principe d'unification des existences (et ce sont alors les existences qui constituent son objet), comme l'implication noé-

tique est l'unité des essences. Il faut aller jusque-là pour comprendre la différence entre percevoir et concevoir, qui est aussi celle du *quod* et du *quid*. Entre ces extrêmes s'intercale le mouvement de la domination réflexive qui, à l'occasion de la prise de conscience d'un *quod*, nous engage à explorer le *quid*. Mais, pour aller au détail de cette exploration, pour comprendre par quelle insistance réflexive nous pouvons passer de l'existence à l'essence, de la présentation conscientielle à l'approfondissement qui nous fait dépasser le point de vue, il faut insérer dans cette question l'étude des générations spatio-temporelles, car on se trouve, particulièrement avec le temps et le nombre, en un ordre tangentiel où l'essence semble presque se construire par la seule domination existentielle du mouvement réflexif. On voit alors de plus près que cette construction est une reconstruction où le symbolisme logico-rationnel nous fait découvrir et exprimer l'intelligible. Le lien réflexif, qui rapproche selon la dispersion existentielle qu'il surmonte, conditionne conscientiellement sous un aspect spécial la saisie du lien constitutif de l'implication noétique.

Il nous faut, pour en prendre conscience, engendrer l'espace en le parcourant. Là précisément se trouve le rôle de la fonction spatialisante. Et la synthèse obtenue peut être envisagée comme un espace spatialisé. Semblablement, il nous faut engendrer le nombre par la répétition de l'unité, il nous faut nombrer activement. Et le nombre nombré fixe et résume le résultat de l'opération. Mais, ainsi parvenus au terme du processus, il nous faut reconnaître que nous avons découvert ce que nous pensions créer. De sorte que le nombre nombré rejoint le nombre qui n'est ni nombrant, ni nombré, comme l'espace spatialisé rejoint l'espace noétiquement antérieur à toute construction humaine, ce qui finalement donne raison à la pensée courante, laquelle ne fait aucune distinction entre l'actif et le passif. Plus précisément, ceux-là seuls qui s'intéressent à l'effectuation et s'en avisent, s'avisent aussi d'en distinguer l'effectué. Mais cet effectué n'est passif que relativement à cette effectuation. L'idée était avant l'opération et n'était ni passive ni active. Ou, si l'on veut, nous en étions passifs selon une passivité proprement noétique qui est celle par laquelle nous adhérons à l'essence qui éclaire notre esprit, non celle que nous impose la chose faite. Il n'empêche que c'est par l'opération active conduisant à la chose faite, et par conséquent que c'est dans la chose faite, que nous saisissons la chose non faite et qui n'a pas besoin de se faire. De sorte que, finalement, c'est l'espace spatialisé et c'est le nombre nombré qui

sont en vérité le nombre et l'espace. L'effectuation, indispensable à la prise de conscience, tient à la nécessité où se trouve la connaissance de passer par le temps qui est, et lui seul, principe d'effectuation ou cadre d'accomplissement. C'est le temps qui spatialise, et c'est le temps qui nombre ; ou, plus exactement, c'est lui qui nous impose l'acte du parcours et l'acte du recommencement.

Détail. — 1. Si l'on réfléchit sur l'identification fondamentale, on reconnaît que la pensée se fait exister en deux moments extérieurs ou successifs par l'opération synthétique qui les unifie, c'est-à-dire que *A est A* suppose comme contenu *A et A*. Le même se répète et d'ailleurs n'est *le même* que grâce à l'altérité qui le dédouble. L'acte est une domination du devenir dans lequel la pensée se trouve engagée. Un glissement continu serait sans doute ici vie et non pensée. Le temps est une imitation du devenir qui le fragmente en instants discontinus et le reproduit en surmontant cette discontinuité. C'est le jugement qui se pose sur le devenir. L'acte est à la fois la synthèse et les éléments de la synthèse. En se reliant à lui-même, il est le lien qui échappe au devenir, et il est lui-même lié à lui-même au sein du devenir fragmenté en moments extérieurs.

Ce lien subjectif ne peut lui-même se réfléchir sans tomber à l'objet. C'est ainsi que *A est A* devient *A et A*. Et cela est, à vrai dire, une prise de conscience, puisqu'en effet *A est A* implique dans la durée et dans l'extériorité *A et A*. Que cet A soit désigné par le symbole 1, ce sera toujours la même objectivation de l'acte. Dans la forme 1 + 1, les deux unités désignent le moment de pensée qui se répète, et le signe + désigne l'objectivation de l'acte même de la synthèse ou du lien. Ce lien, en se réfléchissant et se faisant objet, passe au rang des éléments liés et s'appauvrit en désignant la répétition ou ce minimum de synthèse en quoi consiste l'opération additive. L'addition est l'identification qui, en se réfléchissant, se dégrade en répétition : ceci et puis cela. Mais cette descente ne peut se faire que dans la synthèse toujours subsistante et ressurgissante. Le symbole 2 est le signe de la synthèse envisagée sous ce nouvel aspect, c'est-à-dire en fonction de cette insistance réflexive sur l'altérité. En tant que l'acte synthétique se reproduit toujours le même, 2 est le signe de la pensée triomphante, tandis que 1 + 1 est le signe de la pensée tombée au temps. Tel est le point de vue de la conscience. Mais, en tant qu'on s'intéresse à des objets de pensée, 1 + 1 est le signe de la pensée qui se fait, tandis que 2 est le signe de la pensée faite. Tel est le point de vue de la connaissance. Et comme les deux points de vue se tiennent, on peut dire que 1 + 1 médiatise la synthèse, lui donnant d'être à la fois condition subjective et objet de la pensée, à la fois supérieure et inférieure à la discursion qui la recompose et sur laquelle elle se recompose : genèse du rationnel à partir du logique.

La suite des nombres ne fait, à partir de l'addition première, que reproduire et désigner les degrés homogènes et discontinus de la synthèse : rationalité constituée. Mais, alors que toute la construction semble

procéder d'une génération où la pensée est maîtresse, voici que s'éveille un nouvel aspect antithétique de cette libre création et qui montre qu'elle n'est nullement libre, sinon selon l'événement. C'est-à-dire que nous sommes libres de penser à 3 ou à tel autre nombre, mais nous ne sommes pas libres de faire que telle relation entre deux nombres, à laquelle nous n'avions jamais pensé en engendrant ces nombres, soit autre qu'elle n'est. Telle est l'implication noétique ou richesse qui se découvre en cela même que nous avions cru créer, mais que cette domination réflexive et ce temps surmonté (c'est-à-dire ce temps, car, non surmonté, il ne serait que devenir) nous avait seulement permis de faire surgir, humainement, en fonction de cela même qui nous étreint et nous disperse. Et il est bien manifeste d'ailleurs que toutes ces relations et que tous ces nombres eux-mêmes, créés dans le temps, se posent hors du temps, étant eux-mêmes *vrais*, c'est-à-dire atemporels.

Plus la pensée demeure proche de cette identification réflexive, sans autre objet qu'elle-même, plus le logico-rationnel et l'intelligible tels que nous les avons caractérisés, celui-là étant reconstruction de celui-ci à travers la dispersion, sont eux-mêmes proches l'un de l'autre, l'implication ne livrant qu'une très faible part de sa richesse. Mais à mesure qu'on s'éloigne du jugement fondamental d'identité et que l'identification devient un schème qu'il faut nourrir d'une diversité en apparence étrangère — et tels semblent être les nombres constitués — à mesure aussi apparaissent les richesses celées de l'implication noétique et que l'ordonnance des identités partielles ne fait qu'exploiter et mettre au jour. De sorte que, pas plus qu'à la causalité ou à la finalité, la *raison* de lier ne se réduit à l'identité. La raison pour laquelle $4 = 2 + 2$, c'est qu'il est 4, c'est-à-dire une relation spécifique impliquant d'autres relations. Et cette implication relationnelle diffère absolument de celle des concepts-classe emboîtés. Elle est proprement implication noétique ou virtualité de l'intelligible. Il semble dès lors que la raison intelligible soit dans un mystère ou qu'il soit tautologique de dire que $4 = 2 \times 2$ parce qu'il est 4. Il y a là une apparence invincible tenant à ce que l'intelligible ne s'actualise que selon le logique et le rationnel. L'impossibilité de se satisfaire du logique et même du rationnel toujours pelliculaires nous impose de poser cet intelligible. Mais, comme seul l'ordre logico-rationnel permet d'en tirer parti, la raison ne s'actualise elle-même que dans l'ordonnance des identifications qui cependant l'expriment sans l'équivaloir.

Si la psychologie n'avait pas la superstition de la positivité du fait, j'entends du fait envisagé comme événement, et si elle s'affranchissait d'un physicisme même intériorisé ; si, d'autre part, la rationalité n'était pas trop souvent confondue avec la ratiocination, on serait moins gêné pour reconnaître que la pensée se forme, se déforme, se reforme, se concentre ou se déploie en un ordre qui touche à la fois Logique et Psychologie et tel que l'intelligible à sa source n'est jamais atteint, mais que, puisant toujours à cette source, nous en canalisons et divisons l'abondance première selon un principe d'arrangement rationnel qui nous impose de tirer parti de nos empêchements.

De façon à peine paradoxale, on pourrait dire que l'identité n'est vraie qu'à la condition de ne pas y penser. Cela rejoint l'image leibnizienne des muscles et des tendons invisibles. Et cela précise tout ce qui vient d'être dit. Car nous n'avons analysé que ce qui se passe dans une conscience, donc en fonction du temps, c'est-à-dire la manière dont, en fait, nous pensons l'identité, la détruisant pour la retrouver. Mais, retrouvée, elle se pose, comme le nombre, hors des fluctuations temporelles. Et c'est ici le lieu de coïncidence entre l'implication noétique et le mouvement réflexif, l'instant où le principe logique lui-même, qui va reprendre à son compte l'intelligible en le dégradant dans la discursion rationnelle, marque son attache originaire à l'intelligible, se créant dans le temps — donc logiquement lui-même — mais contre le temps — donc intelligiblement. En toute réflexion ultérieure, cette contrariété ne fera que se différencier ; et si l'on reparcourt avec ordre les formes différentes de la connaissance, des plus simples aux plus complexes, on voit se dessiner de plus en plus nettement l'implication noétique en contrepartie de l'activité réflexive, c'est-à-dire, sous la relation que le jugement affirme, l'ordre des relations qui n'est jamais en nous comme une vue panoramique, mais toujours comme une présence germinale. Dans le jugement d'identité qui se prononce, il y a implication d'altérité ; dans les nombres qui s'engendrent par le moyen du temps, implication infinie de toutes les relations entre nombres ; à quoi il faut ajouter que la prise de conscience elle-même de cette génération réflexive, en rendant le nombre intelligible comme réflexion sur l'identification dans le temps, rattache une telle génération à l'implication noétique et en réalise un spécial déploiement logique. Et cela est bien remarquable, car, avec cette dernière observation, on touche de plus près au secret de la connaissance. Du moment que la suite des nombres procède de l'acte même de penser dans le temps en surmontant le temps, il semble que tout dépende de la réflexion. Je comprends ce que je fais et parce que je le fais. Mais, quoi que je comprenne, même si je pense l'engendrer et si véritablement je l'engendre en fait, je l'accueille. Je me réfère à un ordre qui me dépasse. Ma création est une découverte : *il est vrai* qu'ainsi se crée le nombre, par la pensée, et à la pensée cette vérité s'impose, de sorte que réflexion et implication sont comme des fonctions inverses qui s'expriment l'une dans l'autre. Il est manifeste que l'implication s'exprime dans la réflexion, puisque, en tous les domaines, c'est la réflexion qui procède à la désimplication. Il est plus surprenant que les premières constructions de nature réflexive de l'esprit qui, à cause de leur simplicité ne peut encore s'égarer, s'intègrent dans l'implication et en soient un déploiement qui n'a pas été cherché, mais qui, pour n'être pas intentionnel, n'est pas moins désimplication qui se réfère à l'implexe.

2. Dans le domaine des grandeurs spatiales, nos constructions sont la raison d'affirmer, mais non la raison de l'ordre. Elles ne sont possibles au contraire que par l'ordre qu'elles révèlent. Seulement les jugements enchaînés en identifications successives dissimulent aussi l'ordre des relations plus profond qu'ils n'expriment que partiellement et discursivement. Et cet ordre des relations, indépendant du temps, est bien

un ordre parce que les essences qui le constituent sont à la fois originales et liées entre elles. Il ne s'agit nullement d'une réduction de l'hétérogène à l'homogène, ni d'une hétérogénéité des disparates qui enfermerait chaque essence en elle-même. Mais elles sont enveloppantes les unes des autres ou enveloppées les unes dans les autres, selon cette κοινωνία platonicienne qui, dans l'ordre de la grandeur, devient l'étendue intelligible de Malebranche. L'extériorité spatiale ne fait que faire ressortir l'intériorité des idées. Le difficile problème consisterait à comprendre comment ce non-pensée, cet antithétique de la relation contribue à la relation, comment ce vide conditionne ce plein, et, en un certain sens, mérite le même nom. C'est sans doute que les limites extrêmes d'intériorité et d'extériorité se tiennent, que l'espace vide est le non-être qui environne l'être de chaque structure et en ce sens la rend possible, mais qu'il n'est lui-même que par cette fonction et que lorsque nous le réalisons à part, nous réalisons une abstraction ; et, noétiquement, nous partons de là : l'espace évacue le sensible et nous permet d'atteindre les essences en nous donnant l'illusion de l'efférence et de construire les figures que nous croyons découper en lui. Il est un moment original du mouvement logique et rationnel qui nous oriente vers la vision, qui la suppose sans jamais nous permettre de l'atteindre purement. Si donc les figures qui se touchent par le dehors symbolisent les essences qui se tiennent par le dedans, ce mouvement de recomposition de l'ordre nous fait sentir que la détermination négative et la détermination positive ne peuvent se séparer l'une de l'autre ; car les premières isolées ne nous offriraient que des images sans intelligibilité, et les secondes isolées sont inconcevables. Elles n'existent qu'en tenant aux premières. On dira sans doute qu'elles existent aussi en se tenant entre elles ; mais alors cette intériorité, qui ne devrait aucune différenciation à l'espace imaginable, serait si purement intériorité qu'elle serait la source en elle-même, non pas inconcevable, mais incompréhensible : richesse dans la simplicité. C'est bien ce verbe intelligible qui, selon Malebranche, est le principe de la connaissance. Mais nous n'en recueillons quelque clarté qu'à notre mesure, c'est-à-dire ici selon la spatialité, et, dans la langue de Malebranche, selon qu'il est participable par le créé. C'est en ce sens que les essences ni ne se déterminent uniquement par l'inférieur comme si elles étaient des découpures spatiales, ni ne sont des idées divines. Mais elles sont ce que rencontre le mouvement de recomposition logique trop lié aux déterminations négatives pour atteindre jamais l'unité du verbe intelligible. C'est pourtant ce verbe qui les conditionne. Elles le symbolisent à mi-chemin entre lui et la dispersion de l'espace imaginable. Il faut toujours que, lorsque nous en saisissons une, nous en saisissions d'autres, qu'il y ait relation. Et les relations et leurs combinaisons expriment l'unité interne jamais atteinte. Et plus on avance dans ces combinaisons, plus se trouve symbolisé avec richesse la richesse de cette incompréhensible simplicité. Telle est la raison profonde de toutes les relations, et, par là même, de l'ordre sériel qui dans nos démonstrations les exprime selon le schème de l'identité.

A certains égards, l'idéalisme lui-même conserve une conception

réaliste des rapports du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître, car il les pose comme deux réels dont l'un finalement se réduit ou presque à l'autre : la connaissance est une création, comme, pour le réalisme, elle est une copie. Nous croyons que, noétiquement, le sujet pur et l'objet pur ne sont pensables que comme limites et que ce qui doit occuper la recherche psychonoématique c'est la détermination des relations fonctionnelles qui remplissent l'entre-deux et qui comportent en proportion inverse des degrés de subjectivité et d'objectivité. Remplir l'entre-deux, problème analogue à celui de la détermination de degrés dans l'illusion sensorielle.

La médiation des constructions, pour aller de la figure donnée, par exemple triangle, à la propriété à démontrer : angles égaux à deux droits, nous paraît assez révélatrice à cet égard. Sommes-nous dans l'objet ou dans le sujet ? Dans l'un et l'autre, dira-t-on sans doute parce qu'on se réfère aux limites et l'on retrouve toujours à la limite l'un et l'autre. Mais, poser ainsi les deux limites extrêmes, c'est cela précisément qui n'apprend rien. Il fait voir les degrés et les médiations entre sujet et objet, lesquelles d'ailleurs échappent à toute observation psychologique, parce qu'il ne s'agit absolument pas d'un processus psychologique d'objectivation. Nous voulons donc dire ici : la construction n'est-elle qu'une nécessité subjective, un artifice relatif à notre *situs*, un moyen de mieux voir l'objet ? Ou bien au contraire fait-elle partie elle-même de l'ordre objectif des relations, de telle sorte qu'elle est un aspect et un mode partiel de désimplication de l'implication noétique ? Or, il apparaît que les deux ordres se tiennent, et c'est par là qu'on aperçoit cette solidarité fonctionnelle qui fait la spécificité de la relation entre sujet et objet. La construction est bien un moyen de surmonter la subjectivité du point de vue. Le *Je* noétique est dépendant du moi situé : en quoi son activité fondamentale ne peut signifier pur déploiement tout à fait indépendant du *situs*. C'est bien le contraire : il n'y a de transcendental que parce que nous ne pouvons nous affranchir de nos limites et qu'il nous faut, pour connaître, infléchir vers elles la lumière de l'esprit, s'aviser de la subsistance spirituelle. Mais il ne s'agit pourtant pas d'une activité tout empirique de construction qui ne ferait qu'un dessin. C'est la figure donnée qui, pour sortir de son mutisme, suggère et requiert la construction. Celle-ci, pour subjectivement déterminée par notre ingéniosité personnelle qu'elle soit, ne l'est pas moins objectivement à titre de réactif de désimplication de l'aspect sous lequel se livre l'implication noétique, par exemple triangle. De sorte que ce qui désimplique est à la fois surajouté et lui-même impliqué dans l'implication noétique. Il y a là une contrariété très remarquable qui ramène encore à la distinction entre essence et logicité, entre relation et jugement. L'affinité entre les angles d'un triangle et l'angle 180° n'est nullement créée. Elle est elle-même une essence, elle est une forme enveloppante relativement aux essences enveloppées. Et plus les formes sont hautement et richement enveloppantes, plus on s'éloigne du représentable pour ne les découvrir que discursivement par la contrainte du mouvement logique. Il y a donc une curieuse opposition entre cette

adjonction et cette intimité essentiale du construit. Nos synthèses sont un moyen d'analyser l'implication noétique, donc nos créations un moyen de découvrir. Le terme, subjectivement dernier, mais objectivement premier, de la connaissance, c'est-à-dire la lumière increéée, ne dépend nullement de nos créations. Ce sont celles-ci au contraire qui dépendent du principe et lui sont ordonnées. Car, noétiquement, l'action n'est qu'un effort pour contempler. Et, dans cette perspective, on doit comprendre que, si nous figurons dans l'espace comme nous nombrons dans le temps, cette activité cependant va au delà de ce qu'elle sait initialement, pose plus qu'elle ne voit, car, par la signification des figures et des nombres, l'extériorité devient intériorité, et les idées nées du temps forment un monde de relations intemporelles. Nous construisons donc parce que nous sommes privés de contempler et en vue de retrouver la contemplation. De sorte que la construction n'appartient ni tout à fait à nous, ni tout à fait à l'objet de notre contemplation. Elle est médiate entre le sujet et l'objet. Et ce qui est vrai de la construction opérée en vue d'une démonstration l'est encore de celle opérée en vue d'une génération. Les essences comprises dans une forme plus enveloppante sont elles-mêmes construites et enveloppent d'autres essences. Le triangle, par exemple, est à la fois une construction et une essence ingénérable. Il est engendré et générateur : il est engendré par le sujet ; mais il est, en tant qu'essence, générateur, non selon l'événement, mais selon la direction de l'activité du sujet. Nous recevons d'en haut la manne lorsque nous consentons à ne plus recevoir d'en bas de plus lourdes nourritures. Tant que nous sommes rivés à la perception sensible, les figures et l'espace sont déjà là, mais ils ne parlent pas. Ils ne sont que lieux et contours. L'intelligible est enrobé dans l'imaginable et ne s'en dégage pas. Et les figures elles-mêmes, fussent-elles parfaites, ne sont encore qu'images. Il faut en retrouver le sens par une loi de construction pour qu'elles soient idées. Et il faut, pour s'aviser de construire ainsi, avoir d'abord évacué le sensible. L'espace amorphe est un médiateur entre l'intelligible et l'imaginable. Il est cet appauvrissement du sensible et de toute diversité reçue qui nous maintient encore dans le sensible. Il est l'image de l'évacuation des images, la matière imaginable en laquelle l'intelligible va se symboliser. En lui, par lui, nous passons de l'autre côté du décor. Et l'idée n'est ni l'opération constructive, ni son résultat, mais l'un et l'autre ensemble. Car l'opération n'est ce qu'elle est que parce qu'elle doit se déployer et se fixer en représentation spatiale. Et cette représentation n'est elle-même que cette activité qui se contemple. Alors l'ordre surgit. Il surgit parce qu'il était déjà impliqué. En astreignant tel élément à exécuter tel mouvement pour obtenir telle figure, nous pouvons bien dire que l'essence est déjà supposée. Mais elle n'est la règle qui nous guide que parce qu'elle est l'objet à atteindre. Elle est le cercle qui engendre le cercle. Elle n'est pas antérieure comme un modèle que notre mouvement ne ferait que copier, car notre activité ne serait alors qu'empirique. Cette activité est transcendentale au contraire en ce qu'elle réalise l'objet de la contemplation auquel elle est ordonnée. Et, en ce sens, elle est le mouvement qui déploie la matière imagi-

native où l'intelligible peut se symboliser, qui cerne l'intelligible par l'imaginable, qui crée non l'intelligible en lui-même, dans sa richesse, dans sa profondeur, mais les conditions générales de son appréhension par détermination négative. Ce qui permet à l'agir de se réfléchir immédiatement, et par là même de se contempler aussitôt, c'est précisément l'espace. Il se crée en se contemplant, et les figures se créent en se contemplant. Subjectivement, on ne peut aller plus loin : l'analyse ne trouve rien de plus simple. Elle ne peut que dissocier activité et regard, et l'on redescend alors à l'empirique. Les deux mouvements inverses d'expansion et de saisie, de réalisation et de détachement, sont donnés ensemble dans l'affirmation de l'espace. L'activité transcendentale et l'activité réflexive y sont indiscernables l'une de l'autre. L'affirmation de la distance en tous sens est aussi bien une façon de nous mettre en rapport avec toutes choses qu'une façon de nous mettre à part de toutes choses. Il semble que, par l'activité transcendentale, l'implication noétique soit la source subjective qui, sous l'apparence du vide, emplit de richesses l'objet. Il semble que, par l'activité réflexive, le sujet refoule toute richesse dans l'objet et fasse surgir l'implication noétique comme étant le propre de l'objet intelligible, n'étant plus, lui sujet, que le négatif de ce positif. De sorte que, comparablement à certaines fonctions inverses, ou à ces dessins équivoques que l'on rencontre dans la perception sensible, la plénitude peut apparaître dans le sujet et la pauvreté dans l'objet, ou bien la plénitude dans l'objet et la pauvreté dans le sujet. L'espace est le lieu de neutralisation de ces contraires. Sans doute ne peut-on dissocier ces mouvements sans concevoir l'activité transcendentale comme antérieure à l'espace qu'elle construit, et l'activité réflexive comme postérieure à l'espace qu'elle embrasse. Mais ce sont là des relations chronologiques qui n'ont de sens que dans l'après-coup d'un sujet qui s'intéresse à soi. Il y a là une dégradation psychologique telle que le transcendental ne serait plus que l'expansion vitale, et le réflexif le sentiment de tension. A la racine, les deux mouvements inverses sont noués l'un à l'autre, et c'est dans la même orientation prospective en laquelle se projette la réflexion que nous créons et contemplons l'espace en tous sens. Et s'il n'était pas ainsi espace spatialisant, nous n'aurions qu'une sensation. Mais s'il n'était pas ainsi dominé, récapitulé, réfléchi, nous n'aurions que des mouvements sans ordre. Qu'agir et contempler s'épousent de la sorte, cela, dira-t-on, ne fait nullement comprendre que l'ordre soit, ni qu'en son indigence l'espace soit l'inexpressif visage de cette harmonie interne. Mais il nous est bien impossible d'avoir l'intelligibilité de l'ordre à son principe — ce qui ne serait plus vision en Dieu, mais vision de Dieu. L'ordre explique, mais ne s'explique pas. Nous ne pouvons que déterminer les circonstances et les conditions de son avènement humain, de sa fruition et de sa fructification logico-rationnelles. Nous en portons en nous-mêmes le signe nostalgique et la présence germinale qui consistent précisément dans l'implication noétique. Et celle-ci ne serait pas, si nous pouvions voir l'ordre s'engendrer dans cette union de l'agir et du contempler, du créer et du découvrir. Vision trop merveilleuse : nous ne le voyons, par cette

union même, qu'engendré symboliquement, soit esthétiquement dans la contemplation du beau, soit noétiquement dans le déploiement de l'espace, et toujours d'une manière partielle et successive. Dès que nous distendons le lien entre agir et contempler, l'un devient création de méthodes ou de symboles, l'autre découverte, c'est-à-dire découverte d'une intelligibilité dont le principe ne peut être que posé supposé, et par conséquent non créé, fût-ce même par une activité transcendentale. Car, encore une fois, cette activité n'existe qu'à travers l'activité réflexive qui l'inverse.

Nos analyses psychonoématiques de la perception intellectuelle convergent vers la même conclusion. L'intelligible doit être posé en lui-même comme intrinsèquement réel. Il est la source de lumière dont nous recueillons quelques rayons dispersés et dont nous imitons symboliquement l'unité à différents degrés et sous différentes formes de synthèse. Intelligible réel ou réalité intelligible, transcendant au mode de la perception, il ignore la réflexion qui fonde notre structure conscientielle, et il ignore l'implication qui fonde notre connaissance ainsi que l'abstraction diversifiante et la discursion temporalisante qui déploient cette implication et réalisent, à titre de perception intellectuelle, cette connaissance. Il n'est donc pas cette conscience et cette connaissance solidaires, mais cependant disjointes, dont nous avons tenté précédemment d'établir le *principe*, puis, dans nos dernières analyses, de détailler les manifestations noétiques les plus remarquables. Il est la conscience et la connaissance indistinctement. Il est son propre Verbe. Et il est l'immuable circulation entre sa Réalité et son Verbe, c'est-à-dire l'Esprit en lui-même. Si nous aimons la vérité, et nous l'aimons comme nous aimons l'Amour, c'est à lui seul que peut s'adresser notre vœu, car on aime une réalité, non une abstraction. De sorte qu'il ne faut pas dire seulement que Dieu est la vérité, mais il faut dire avec Malebranche que la vérité est Dieu. Ce même Malebranche observe avec profondeur que « les géomètres n'aiment pas la vérité, mais la connaissance de la vérité, quoiqu'on le dise autrement » (1). Il s'agit alors du suprême objet de notre pensée, de cette vérité une et principe, et non des vérités mises au pluriel, qu'il est accordé à notre connaissance humaine de cerner, de formuler, d'enchaîner successivement. C'est sans doute de ce type de vérités abstraites que Pascal dit qu'il ne faut pas se faire une idole. Et c'est dans la mesure où Malebranche lui-même envisage ces vérités multiples et partielles qu'il peut dire

(1) *Recherche de la vérité*, I, 2.

qu'elles ne sont que des rapports, alors que seuls les termes de ces rapports, c'est-à-dire les idées, sont en Dieu ; en quoi il pense, du moins sur ce point, s'opposer à saint Augustin. Et il est très vrai de reconnaître que l'esprit de l'homme ne fait pas autre chose, par ses jugements et par leurs connexions, qu'une lecture successive et toujours superficielle de l'intelligible pur ou de la réalité vraie. En quoi saint Augustin et Malebranche s'accordent entre eux et avec plusieurs autres. Nous croyons, pour notre part, que ce suprême objet doit être envisagé, relativement à nous, non comme une multitude d'idées séparées ou de vérités distinctes, mais comme l'ordre relationnel qui, d'une part, fonde nos jugements et nous est perpétuellement présent par l'implication noétique, et qui, d'autre part, se trouve compris dans l'unique Sagesse divine ou l'unique Relation concrète.

Il nous reste à insister sur la signification psychonoématique et par conséquent sur la vérité du réel, soit en Dieu lui-même comme l'objet voilé d'une spécifique perception intellectuelle, soit dans le monde où la diversité de nos modes de percevoir ont pour objet différents degrés du réel.

II. — Affirmation du réel

L'analyse psychonoématique de la perception intellectuelle apporte quelque clarté en ce qui concerne l'angoisse et l'espérance du philosophe, c'est-à-dire la signification qu'il doit attribuer à son affirmation du réel. Nous nous proposons ainsi d'élucider ces deux points :

1° Après avoir touché précédemment à la réalité de Dieu en tant que son affirmation est Principe du principe, nous envisagerons cette même réalité en tant que ce Principe fait lui-même l'objet d'une perception intellectuelle.

2° Après avoir analysé différents modes de percevoir, intellectuels ou autres, nous nous demanderons : que signifie *réalité du monde* ? En tant qu'à chaque mode de percevoir correspond un objet, cet objet est lui-même une forme ou un degré du réel. On verra que la réalité du monde consiste dans une certaine connexion entre ces degrés ou ces formes.

1. *D'une illusoire équivoque entre Je et Dieu*

Tout d'abord, l'auto-affirmation du principe n'échappe pas elle-même à cette condition fondamentale qui l'astreint à *être* pour une conscience perceptive. Il y a une expérience de la

réflexion ; et c'est dans cette expérience que l'affirmation de la limite et l'affirmation de l'illimité tiennent indissolublement l'une à l'autre. Il serait vain ici, comme nous l'avons montré, de supposer que l'affirmation de l'illimité n'en est peut-être pas la réalité, puisqu'il s'agit de la prise de conscience de la pensée et de l'être même de la pensée, non pas d'un être qui lui soit extérieur. La réflexion peut intercepter toutes les déterminations qui lui donnent occasion de s'exercer, elle ne peut s'intercepter elle-même, comme si elle n'était qu'un fait empirique, car elle ne se prend pour fait qu'en ressurgissant comme acte, et c'est dans cet acte que la pensée trouve sa grandeur jointe à son étroitesse. Supposera-t-on que cette prise de conscience de grandeur, qui est la grandeur même, n'a de réalité que jointe précisément à cette étroitesse ? On ne fera qu'accentuer, en dépit et en fonction du lien qui pour nous le rattache à la limite, la réalité spécifique de l'illimité. Car ce rattachement définit seulement la condition inférieure ou l'occasion d'un *affirmer* qui se pose lui-même comme sa condition supérieure et sa raison essentielle, donc comme étant en droit le *s'affirmer*, indépendant de moi-même, de mon point de vue, des circonstances de mon affirmation, laquelle toujours au contraire dépend de lui. En deux mots : *ma* conscience par *la* Conscience. La conscience de l'homme n'est nullement conscience de produire l'objet de la connaissance par un mouvement de pure efférence, c'est-à-dire par un déploiement transcendental indépendant de toute réflexivité. C'est toujours, à différents degrés ou sous différentes formes, le détachement réflexif lui-même qui se projette et s'exprime dans un mouvement d'expansion, qui, abandonné à lui-même, serait purement vital. A la limite, nous avons vu le double mouvement se stabiliser et se neutraliser dans l'affirmation de la spatialité. Là seulement, agir et contempler se joignent, mais dans l'indigence, dans une objectivité qui n'est qu'extériorité, par là même symboliquement et non réellement. Inversement et semblablement, la conscience de l'homme n'est pas davantage la conscience de se produire comme sujet. Elle est seulement prise de conscience de sa propre subjectivité par recul devant l'objet, par évacuation de tout réel. C'est ici qu'il semble y avoir indistinction entre *Je* et Dieu, saisie d'une illimitation qui conditionne toute affirmation d'objet limité. Il semble alors que l'équivoque déjà rencontrée dans la perception sensible ou sentimentale, l'équivoque de l'être et du non-être, prenne, dans ce conditionnement intellectif de toute affirmation, sa forme la plus aiguë. Nous croyons que cette apparence peut être une illu-

sion tentatrice, mais qu'elle n'est nullement une illusion insurmontable, que l'équivoque peut se produire en fait, mais qu'elle n'est point inévitable. L'indiscernabilité entre *Je* et Dieu concerne non pas mon être, mais la qualité conscientielle, le *s'affirmer-soi* qui n'est jamais en moi, à chaque instant, que d'un instant, infinitésimal, indépendant de toute existence temporelle, donc, à la rigueur, inexistant à titre d'appartenance singulière. Car cette qualité d'auto-affirmation ne se rend existante pour chaque sujet qu'en tombant à la succession et, par là même, en se dualisant dans le *Je pense que je pense* ; en définitive, je pense à moi ou à tout autre objet. C'est-à-dire que le pur sujet ne peut jamais se prendre pour objet. Ou, si l'on veut, il le peut bien lorsqu'on en parle, et puisqu'on en parle, mais c'est alors *in abstracto*, en se posant par concept comme condition de la connaissance, non point en se vivant, s'intuitionnant dans une saisie concrète, n'y ayant ici de concret que le mouvement réflexif. Philosopher sur lui, c'est le ressaisir seulement dans le langage des abstractions, et cela est à l'antipôle de son acte. Pour se saisir, il faudrait qu'il fût acte et regard, génération et contemplation adéquatement, que le transcendental fût aussi le réflexif, ce qui les abolirait l'un et l'autre en quelque mode d'intuition qui les dépasserait tous deux. Mais cette intuition n'existe qu'à la limite inférieure, dans la spatialité, c'est-à-dire dans l'apparence symbolique d'un vide antithétique de cette plénitude de la pensée. La stabilité n'existe que dans cette affirmation de l'extériorité, cette indigence, cette pensée de la non-pensée. Mais, lorsque le sujet, au lieu de rester docile à l'expérience du mouvement réflexif, tente de se stabiliser lui-même comme pur sujet, ou bien il s'imagine transcendental, source de richesse, alors que quelque richesse n'apparaît effectivement que réfléchie en la multiplicité des déterminations objectives, ou bien il se vide réflexivement, il croit se voir ayant évacué tout le réel, il se pose comme grandeur vide. Et il est tel, mais il ne l'est pas de cette façon statique dont on ne peut faire l'expérience. Il l'est de façon dynamique, en l'instantanéité de chaque acte de dépassement réflexif. Il ne peut alors se concevoir que comme subjectivité vide relativement à toutes les déterminations qu'il évacue, mais, par là même, comme subjectivité affirmative de la plénitude qu'elle n'est pas, ou sujet privé de la vision de l'objet qu'il affirme. La conscience humaine est une interruption dans l'auto-affirmation divine, un emprunt à la subjectivité essentielle qui ne cesse d'être en elle-même affirmation de l'objet qui lui est adéquat, mais qui le disperse sur le multiple, bien qu'elle ne

cesse de tenter de se reconquérir en lui, et le *Je* ne se présente comme étant celui de tel moi limité, en même temps que la condition de tous les objets qu'il peut connaître, qu'autant que la subjectivité se trouve ainsi référée non plus à son objet adéquat, mais à la multiplicité réifiante des déterminations qui conditionnent par le bas la connaissance humaine. C'est en quoi l'affirmation-principe est indépendante de ma conscience qui l'affirme et qui ne cesse au contraire d'en être dépendante.

En définitive, le sujet ne peut s'envisager ni comme premier à partir d'une progression vers l'objet, ni comme dernier au terme d'une régression détachante de l'objet, car la progression ne peut jamais que se ressaisir comme projection réflexive, c'est-à-dire dans son objet, et la régression réflexive est indéfinie. Elle ne s'aperçoit qu'en ses arrêts discontinus qui requièrent toujours la réitération. Sans doute la réflexion peut-elle se réfléchir en l'idée énumérative d'elle-même qui est précisément celle de la grandeur vide de la pensée. Mais, comme en outre il y a là extrapolation, cette idée donnerait l'indéfini et non l'infini si on ne voyait en elle que la récapitulation d'actes successifs ; elle est pourtant bien celle de l'infini, parce que, sans nulle réitération nécessaire, l'infini est présent à chacun de ces actes par le détachement réflexif lui-même et à titre de négation de la limite. Ainsi la réflexion, comme acte réitérable, et même simplement comme acte instantané, donne l'essence illimitée de la pensée dans sa réalisation existentielle toujours limitée. La nature réflexive de la pensée humaine est dans cette inadéquation et ce lien entre essence et existence, tels que jamais l'existence ne réalise à plein l'essence, jamais l'essence ne consent à n'être que cette existence, jamais la pensée n'est existence seulement, jamais elle n'est essence seulement. C'est pourquoi l'acte du *Je* ou le sujet noétique ne peut se poser que dans l'instant. Il n'a d'existence ni temporelle ni supra-temporelle. Il ne se voit qu'en projection réflexive, à travers ses réalisations objectives, comme étant ce qui réflexivement les dépasse. Et s'il veut, par abstraction réflexive, se saisir plus purement lui-même, c'est qu'il est déjà en deçà et au delà de lui-même, non plus pure fonction noétique, non plus position de moi-même et de mes déterminations, mais sujet affirmatif de l'objet que nous ne sommes pas. Hors de quoi, et illusoirement stabilisé, il n'est plus que le fantôme de Dieu.

On peut juger que ces voies de recherche psychonoématique sont tortueuses et leur entrelac vainement subtil. Laborieuse et ténébreuse paraphrase de formules beaucoup

plus simples qui se trouvent chez maints auteurs spirituels. Ne suffirait-il pas de dire que le désir de Dieu est déjà présence de Dieu ? Sans doute une telle formule dessine-t-elle déjà l'essentiel du mouvement réflexif. Mais elle ne livre que la structure de masse. Elle s'obscurcit dès que l'on reconnaît qu'en une telle expérience spirituelle la présence n'est encore elle-même qu'implicite ; de sorte qu'on se demande aussitôt : que signifie cette implication ? Et de telle sorte aussi que ce désir, tout en incluant cette présence, comporte de se manifester le plus souvent comme conscience de privation. Et surtout, et plus brutalement, il est toujours possible que ce désir, non cultivé, non épanoui, soit étourdiment envisagé comme un désir parmi les autres, dont on ne voit pas dès lors qu'il implique déjà son objet. Il faut reconnaître au contraire qu'il n'est désir de Dieu, incomparable et privilégié, dans sa simplicité fervente, que parce qu'il entraîne le tout de la pensée. C'est pourquoi, faisant abstraction de ce qui précisément en lui est désir, nous avons voulu ne nous attacher réflexivement qu'au conditionnement réflexif et chercher, au-dessous de la structure de masse, la texture fine et complexe. L'argument est là, onéreux, ascétique, tôt oublié, parce que sans chaleur et même sans vision. Il conduit à une affirmation aveugle, et, ainsi qu'il se doit, irrassasiante : conscience de notre limite qui, réfléchissant son conditionnement d'illimitation, l'affranchit d'elle-même à l'instant où cependant elle en conditionne l'affirmation. Ainsi, en une médiation réciproque, nous sommes à chaque instant entre Dieu et Dieu, et, à chaque instant aussi, Dieu est entre nous-mêmes et nous-mêmes. La trame perceptionnelle dissimule existentiellement, mais révèle structurellement cette intimité. On jugera sans doute qu'en opposition à quelque Dieu anthropomorphe, c'est ici le Dieu des philosophes qui se trouve atteint. Nous croyons que c'est le Dieu réel qui se trouve affirmé. Le Dieu anthropomorphe est celui qui se situe uniquement dans l'objet et, par là même, dans un objet passé au rang des objets imaginables, capable d'éveiller la multiplicité des désirs, encore qu'à travers cette forme imaginative quelque chose puisse passer du désir de Dieu réel. Le Dieu des philosophes est celui qui prend consistance par opposition à cet imaginable, dans le retrait de la pensée en elle-même. Mais alors la pensée tend à se concevoir elle-même comme pure subjectivité, en opposition à l'Être et à l'affirmation de l'Être. On se trouve aussi proche qu'il est possible de l'équivoque qui vient de se présenter à notre analyse, c'est-à-dire de l'indistinction entre *Je* et Dieu, ou d'un moi éternel. Imagination plus subtile, par stabilisation illu-

sionnante. Le Dieu réel est le sujet qui s'affirme objet, et qui, par là même, ne peut que s'imiter en notre perpétuel mouvement conscientiel, sans jamais se saisir ni comme sujet, ni comme objet, ni comme sujet-objet, mais qui s'affirme tel. Et sans doute il est bien Dieu des philosophes, parce que, à la limite, si l'on ne veut voir dans l'homme que le philosophe, il appartient au philosophe purement philosophant de l'affirmer ainsi, sans aller au delà. Mais c'est bien ce même principe et ce même terme, ce même sujet et ce même objet rationnellement affirmables qui, chez l'homme de désir, sont le Dieu de son désir, d'un désir qui, tendant à la possession, enveloppe aussi l'affirmation. Que, dans ce mouvement de l'âme, l'équivoque soit dissipée, ou, mieux, ne puisse même se produire, on le comprend aisément : l'affirmation cesse d'être abstraite, l'altérité devient amour ; l'Autre est vivant qui appelle subjectivement, et répond objectivement au vivant appel de la conscience ; l'humilité accentue l'indispensable conscience de la limite, elle la rend puissante, elle prend une singulière valeur noétique, elle pèse de tout son poids pour assurer l'inconfusion.

Toutefois une insistance psychonoématique nous paraît encore indispensable à ce sujet. Il ne faut pas minimiser le philosophe. Il n'est pas vraiment philosophe s'il ignore le témoignage du mystique, ou s'il le repousse de parti-pris. Mais il peut tendre à détacher ce témoignage de la tradition non seulement de croyances dogmatiques, mais de prière, de charité, d'ascèse et d'humilité au sein de laquelle s'est formée et développée la conscience mystique, pour n'en retenir que l'expression d'une expérience singulière envisagée sous son aspect le plus intellectuel, et pour maintenir ainsi une pure immanence en l'opposant à l'immanence du transcendant. Quel est en effet l'aspect de ce témoignage mystique, auquel un pur intellectualisme philosophique s'attachera de préférence en jugeant qu'il s'y retrouve lui-même, sinon celui où s'exprime l'expérience abyssale ? N'est-ce pas la même puissance de négation qui se retrouve ici et là, le même au-delà du représentable, la même conscience d'une intériorité qui se refuse à toute stabilisation : subjectivité qui ne peut s'affirmer et se tenir comme une existence : rien, rien, rien ? Mais ne faut-il pas reconnaître plutôt que le mystique affirme sans immobiliser, tandis que le philosophe immobilise sans affirmer ? Le mystique affirme une plénitude de réalité toujours au delà de ce qu'il peut expérimenter. Et c'est en ne s'arrêtant pas, c'est au sein d'un mouvement total qu'il fait l'expérience effective du vide qui ne serait pas effectivement expérimenté par le mouvement pure-

ment réflexif. Et, chez lui, ce vide ne cesse d'être un appel, et ne constitue d'ailleurs qu'un moment ou un aspect de l'expérience totale. Comment donc le philosophe peut-il se faire illusion et croire qu'il y a, sinon identité, du moins convergence d'expériences ? C'est que, précisément, il n'expérimente pas effectivement le vide, mais seulement le mouvement réflexif en ses négations réitérées. Et il se stabilise non à l'affirmation d'un objet toujours plus haut, mais à l'affirmation de l'instable, à l'affirmation du non-existant, en récapitulant abstraitement tous ses moments de négation sur le plan verbo-conceptuel. Là où il y avait profondeur par approfondissement réel et douloureux d'un désir qui se creuse en se purifiant et qui se purifie en expulsant tout ce qui n'est pas lui-même, il n'y a que surface, affirmation de la négation dans l'abstrait. Il est à peu près inévitable que l'immanence ne soit alors préférée à l'immanence du transcendant, que seule subsiste l'affirmation d'une insondable subjectivité — l'affirmation, mais non l'épreuve — car l'épreuve n'appartient qu'à celui qui l'affirme comme objectivité actuelle en elle-même, mais, pour lui, infiniment lointaine — lointaine en vision — en dépit de l'obscur et permanent contact de l'amour. C'est en ce sens, croyons-nous, que la superficialité de la figuration abstraite de Dieu peut laisser, quant à sa réalité, subsister une équivoque qui s'évanouit avec l'approche concrète et l'approfondissement spirituel.

2. *Réalité du monde*

La réalité du monde, selon le degré qu'elle comporte, se révèle dans l'hétérogénéité et la solidarité conjointes de nos différents modes de percevoir

Le problème se subdivise, car nous pouvons envisager ce réel comme faisant l'objet de plusieurs perceptions différentes, de telle sorte que, outre le problème de la valeur de chacune de ces perceptions, se pose celui de leur connexion : s'agit-il d'une juxtaposition, d'une solidarité, d'une convergence d'aspects hétérogènes, ou encore d'un même ordre qui ne cesse de s'approfondir dans la même direction ? On pourrait tout d'abord présenter ces aspects sous la forme d'une nomenclature qui mettrait en relief la juxtaposition des disparates. La réalité du monde, c'est l'objet de la perception sensible, c'est celui de cette perception proprement intellectuelle qui constitue la représentation scientifique, c'est l'objet de cette perception à la fois sensible et intellectuelle qui nous fait affirmer, en leur intériorité obscure, les êtres vivants,

c'est enfin le point d'application de nos activités et, par là même, le lieu de rencontre des consciences, le milieu interconscientiel. Mais on ne peut envisager ensemble ces différents aspects sans reconnaître qu'en dépit de leur hétérogénéité, et sans doute de leur irréductibilité, un lien, à tout le moins un lien de solidarité, se manifeste entre eux, et même que les deux premiers présentent à l'égard du troisième un certain caractère de subordination. Car enfin, dès que l'on affirme, comme nous l'avons toujours fait jusqu'ici, la spécificité et la réalité consistante du point de vue perceptif en tant que tel, il devient impossible de faire évanouir la conscience dans la pensée, la singularité dans la loi, le multiple dans l'unité. Et c'est précisément la présence des consciences les unes aux autres, leur présence même banale et réalisante d'une intériorité plus intentionnelle qu'actualisée, qui, sous la forme de l'expression spatiale, exige une certaine réalité de l'extériorité, à la fois comme obstacle et moyen, comme épreuve, voile et condition de cette intériorité. De sorte que cet aspect selon lequel le monde est milieu interconscientiel interdit d'idéaliser le monde en le réduisant soit au contenu subjectif de la perception sensible, c'est-à-dire à l'aspect momentané, soit à l'ordre légal et abstrait de l'universalité scientifique, qui n'est encore qu'une subjectivité universalisable. Quant au monde de la vie, on peut dire que tout à la fois il soutient en fait cet univers interconscientiel, il le conditionne et il l'anticipe d'une part, et d'autre part, il s'exprime dans l'ordre de la représentation spatio-temporelle et des séries causales qui en traduisent la finalité immanente sans l'épuiser, mais ne se réalisant au contraire que par elle. Enfin entre la perception sensible et la représentation scientifique, il existe un lien où se marque aussi la différence. Car la perception n'est affirmative d'objet, nous l'avons assez montré, qu'en dépassant la subjectivité du point de vue sous lequel cet objet se trouve affirmé. L'objectivité du point de vue ou la réflexion immanente au percept impose à celui-ci de ne se constituer qu'en affirmant au delà de l'aspect momentané et par conséquent d'exiger déjà le passage à la science. Bien plus, ce passage, il l'opère lui-même selon la synthèse des points de vue, mais de façon telle que la différence se maintient d'une part avec la science, d'autre part avec l'existence d'un milieu interbiologique ou interconscientiel : avec ce double milieu, puisque la synthèse perceptive des points de vue ne fait que marquer des situations possibles et symboliser spatialement la synthèse vivante et concrète ; avec la science parce que cependant cette synthèse des situations *possibles* est elle-même *actualisée* dans le

percept, de telle sorte que la multiplicité des aspects possibles, évocables à partir de l'actuel, constitue un ordre dans l'apparence perceptive, et que tel de ces aspects est un προσμένον, un objet perceptible réalisable, sans artifice, au stade même de la perception. Tandis que la science est recherche de la cause cachée, ἄδηλον, et sous-tend l'apparence perceptive d'une représentation qui lui est hétérogène. Si l'on se bornait à ce genre d'observation, on en resterait à une psychographie du réel envisagé comme nomenclature d'objets hétérogènes correspondant à des modes de percevoir hétérogènes. Cependant, comme à travers cette énumération on entrevoit une certaine solidarité, sinon une hiérarchie rigoureuse entre ces aspects du réel, la perspective psychonoématique se dessine comme une étude se proposant d'approfondir le rapport entre ces modes de connaissance d'un réel qui ne se livre que sous une multiplicité d'aspects fragmentaires dont aucun ne suffit à le constituer. Et le problème se précise et se délimite de la façon suivante : dans quelle mesure cela est-il réel qui n'est affirmable et connaissable qu'à travers ces divers modes de percevoir irréductibles à un plan unique et homogène de connaissance ?

Tout d'abord si, à la manière de Berkeley, on tient pour réel l'objet de la perception sensible, il faut, pour en demeurer à cette conception et pour ne pas reconnaître que le moment de perception se trouve dépassé par l'affirmation d'un ordre des présences et des événements tel que ce dépassement s'exprime dans la physionomie du moment lui-même, accepter un point de vue de strict empirisme qui fait de l'objet de la perception sensible un découpage utilitaire dans un continuum indistinct. Nous avons donné assez de raisons de ne pas accepter cette vue anti-noématique pour qu'il n'y ait pas à revenir sur ce point. La perception renvoie donc à la science et déjà elle l'ébauche dans l'ordre géométrique du προσμένον. Mais précisément parce que cet ordre est actualisé dans le point de vue, la perception ne se trouve pas pour autant destituée de toute réalité quant à son objet et réduite à l'état de pure apparence dont le réel consistant serait celui que nous révèle, par delà l'apparence perceptive, la recherche des causes qui échappent à l'appréhension sensorielle, l'ἄδηλον. Car cette recherche s'amorce à la perception et revient à la perception ; c'est bien l'univers de la perception que le savant pense explorer, même s'il en épure certains aspects au point de les soustraire à toute représentation imaginative et de ne les rendre correctement exprimables que dans la langue des mathématiques. A cet égard l'ἄδηλον ne fait que médiatiser le προσμένον. Et

c'est toujours, à l'instant même où il fait abstraction de son point de vue sous la condition de ce point de vue, que le savant perçoit pour concevoir et universaliser un ensemble de représentations. De sorte que la perception et la science, le système de l'apparence et le système logico-rationnel se requièrent mutuellement. Si l'on est docile à l'enseignement de cette expérience, on devra se refuser soit à absorber l'objet de la perception dans la perception, ce qui reviendrait à absorber celle-ci dans la sensation et finalement à nier l'objet, soit à absorber l'objet de la connaissance scientifique dans l'organisme progressif et mouvant des relations abstraites qu'elle nous présente, ce qui reviendrait à définir le concret par l'abstrait et l'actuel par l'inactuel.

Mais on devra se refuser aussi à chercher prématurément le réel en un τρίτον τί qui le déterminerait comme l'objet d'un mode de connaître absolument indépendant de la perception ou de la science, comme si l'une ou l'autre ne nous donnait pas déjà du réel. La docilité dont nous parlons consiste à reconnaître que le réel est ici entre la perception et la science, se livrant à l'une et à l'autre, mais de façon partielle et très incomplète. Il y a là une complémentarité d'un genre spécial et telle précisément que le réel n'est pas encore, au stade où nous le prenons et selon le rapport sous lequel nous l'envisageons, un troisième terme radicalement indépendant des deux objets saisissables ; mais bien plutôt, lorsque nous tenons le percevoir pour mode de connaître, nous sommes renvoyés à un ordre objectif, scientifiquement déterminable comme étant le réel dont la perception est la connaissance. Et, réciproquement, lorsque nous tenons la représentation scientifique pour mode de connaître, nous sommes renvoyés à la richesse concrète et sensible du percevoir comme étant le réel même que la symbolisation scientifique s'exerce à exprimer selon un ordre indéfiniment progressible.

Mais il faut bien reconnaître aussi que cette complémentarité est d'une telle nature qu'on n'y peut voir une position stable qui clôrait la question. Car elle n'est pas entre deux objets incomplets qui seraient les faces ou les aspects d'un seul et même objet. Elle consiste dans une interversion entre le sujet et l'objet, entre le représentant et le représenté, entre l'exprimant et l'exprimé. C'est pourquoi une réflexion plus haute ne peut s'empêcher de faire surgir une subjectivité plus haute, au regard de laquelle le monde ne tient ni dans le système de l'apparence, ni dans le système logique, ni même dans ce rapport de complémentarité entre percevoir et concevoir. Le réel est touché de deux façons différentes qui s'appuient l'une à l'autre, mais il n'est pas épuisé.

Ainsi, au regard d'une pensée qui dépasse ces deux ordres complémentaires, cette complémentarité elle-même se présente comme étant l'équivoque et l'interversion possible du subjectif de l'objectif. La perception et la science non seulement différencient le réel en l'exprimant chacune originalement, mais elles le dissocient de telle sorte que ces deux expressions ne peuvent cohérer par réduction à un plan homogène, puisque chacune est expressive de l'autre. Et, si l'on observe de plus près la connexion des deux ordres, on voit mieux ce qu'il y a entre eux de circulaire. La science, en tant que recherche de l'ἄδηλον, n'explique pas à la rigueur la perception. Mais la perception explique la perception et la science explique la sensation. Entendons-nous : la perception n'est ce qu'elle est que par l'implication de la synthèse des points de vue dans la singularité du point de vue, par la virtualité de déploiement de l'apparence en une diversité d'apparences dont l'ensemble constitue un ordre de positions, et par là même appartient à la géométrie. A cet égard, il y a tangence entre l'implication perceptive et l'ordre géométrique développable dans l'extériorité spatiale, et, envisagée à ce niveau seulement, la science appartient à la perception, comme la perception appartient à la science. L'apparence, en passant à une telle science, ne s'ouvre pas sur un secret, elle se prolonge en d'autres apparences ; nul approfondissement de la nature : géométrie et non physique. Dans le passage, l'induit est homogène à l'inducteur : προσμένον. Disons qu'il y a géométrie plutôt que science, et qu'il faut mettre ensemble la pensée perceptive et la pensée géométrique. C'est en ce sens que la perception s'explique elle-même, et elle s'explique en s'explicitant. En quoi cela constitue cependant l'hétérogénéité que nous avons toujours reconnue entre perception et discursion, entre implication et déploiement, entre synthèse originaire et synthèse analytique. Mais si une perspective et une topographie ont chacune leur originalité et, par là même, ne peuvent s'équivaloir, elles peuvent cependant se correspondre de telle sorte que l'une est bien la synthèse de ce dont l'autre est l'analyse, et qu'en ce sens le même réel est entre elles, les dépassant l'une et l'autre, bien que s'exprimant en l'une et l'autre et s'imposant à chacune, parce que chacune trouve sa garantie dans l'autre, l'une sa garantie de réalité concrète et vécue, l'autre sa garantie de réalité intelligible.

Tandis que, entre la perception, même envisagée selon sa teneur géométrique, et la science en tant qu'approfondissement de la nature, la différence est beaucoup plus grande. Sans doute

la science commence-t-elle par se rendre attentive à l'ordre des présentations tel que la perception nous l'impose. Mais c'est pour briser ces premières consécutions au profit de nouvelles qui, à mesure qu'elles sont plus parfaites, échappent de plus en plus à l'apparence liée à la subjectivité du point de vue. Sans doute aussi la science prend-elle son départ dans la même pensée géométrique qui déploie le percept. Mais elle subtilise cette pensée, au point qu'il n'y a plus de *représentable* que selon l'intellection, et non selon la sensation et l'imagination sensible. Désormais l'ordre des symboles qui résultent de cette sublimation tendra surtout à exprimer un univers spécifiquement scientifique qui n'est plus à l'échelle de l'apparence perceptive. Il semble que cette apparence s'ouvre pour nous faire voir, d'une vision intellectuelle, un ordre dont on n'oserait dire que cela est encore le réel, si l'origine de cette mathématisation ne se trouvait dans le réel de la perception sensible et si son efficacité ne se manifestait dans un retour à l'univers de la perception sensible et dans la puissance prodigieusement accrue qu'elle confère à l'homme sur cet univers lui-même, modifiant souvent le visage de la nature, et éveillant des forces insoupçonnées, insoupçonnables en dehors de cet immense détour et de cet éloignement du sensible. Quant aux propriétés elles-mêmes naturellement apparentes dans la perception, c'est-à-dire aux qualités sensibles, ce sont là précisément les données incluses dans la synthèse perceptive que ni la perception, ni la géométrie au niveau de la perception ne sont capables d'approfondir et dont précisément la science a cherché et déterminé tout d'abord les causes ou plus exactement les conditions cachées, l'ἄδηλον, pour dépasser ce stade lui-même en découvrant d'invisibles propriétés, quitte à revenir, par le moyen même de ces découvertes, à l'examen des propriétés sensibles pour en pousser plus loin l'approfondissement et l'explication, multipliant et unifiant indéfiniment l'univers qu'elle construit de la sorte. Ainsi l'on peut dire que, de la sensation à la science, il se fait un mouvement circulaire par la médiation du percept qui se constitue dans le sensible, qui l'accueille, mais qui nullement ne l'explique, l'offrant au contraire à l'investigation scientifique. Il y a bien là une certaine analogie, et l'on peut dire que la sensation en son instant conscientiel, unifie une multiplicité de sous-instants révélés par la science dans sa représentation d'un univers de vibrations, comme la perspective unifie une multiplicité de rapports de positions. Mais, en une telle correspondance, la différence l'emporte de beaucoup sur l'analogie. Car, bien qu'impliqués et originalement noués dans l'unité

du percept, ces rapports sont actuels et effectivement multiples, tandis qu'on ne peut dire que la science déploie la sensation en vibrations, car cela n'est plus rien de la sensation ; et si l'on peut dire que la sensation concentre en son instant une multiplicité de vibrations successives, rien de cette multiplicité, rien de cet infra-temps ne se manifeste dans la sensation elle-même : ils s'évanouissent en la constituant.

Le terrain se trouvant ainsi préparé, loin de chercher le réel dans un seul mode de percevoir, comme s'il s'absorbait dans l'objet correspondant à ce mode, ce qui serait l'absorber dans une certaine idée du réel et par suite le nier en tant que réel, nous devrons reconnaître qu'il est comme un X toujours ressurgissant entre ces différents modes perceptifs à la fois solidaires et hétérogènes entre eux, voire même opposables les uns aux autres. Et il n'est en eux que parce qu'il est toujours entre eux et les dépassant. Au lieu d'insister uniquement sur le positif et sur ce qui se livre effectivement à la pensée ou se constitue par elle, il faut insister aussi sur le négatif, c'est-à-dire sur les failles qui se manifestent entre ces différents modes de connaître, en dépit de leur correspondance, de leur appel, de leur complémentarité. Faille déjà entre sentir et percevoir, puisque le percept réfléchit la sensation en connaissance, et puisque, s'il inclut la sensation, il se heurte à elle cependant comme à une invincible opacité qu'il ne peut, à son propre niveau et en dépit de sa géométrie naturelle, parvenir à géométriser. Faille à l'intérieur du percept, entre l'instantanéité du point de vue et du regard dominateur et le déploiement géométrique qui, en explicitant le percept et en coordonnant discursivement une multiplicité de situations, engage dans cet ordre la situation même du percevant et affirme le conditionnement du point de vue-regard par le point de vue-situation, sans supprimer l'invincible hétérogénéité qui existe entre un regard et une situation. Faille entre la perception qui se développe en προσμένον sans sortir de son ordre, et la science qui va à l'ἄδηλον et qui, de la sensation qui ne peut être pour la perception qu'une base obscure, se fait un objet connaissable, à tout le moins symboliquement. Et, par là même, il faut aller, si l'on peut dire, plus bas et plus haut encore, et voir s'amplifier l'écart révélateur du réel. Car la sensation, en ce qu'elle a de mystérieux, lors même qu'elle se trouve expliquée dans certaines conditions de son avènement, procède de l'implication vitale ; et la géométrie et la science, pour en rendre compte autant qu'elles le peuvent et sans en supprimer l'originalité qualitative, empruntent à l'implication noétique. Il y a donc une corres-

pondance lointaine, mais *réelle*, entre la sensation et l'intellection, entre la vie et la connaissance, entre les deux modes extrêmes de l'implication : et parce que la faille est la place du réel qui ne consent à s'absorber ni dans une vie sans pensée, ni dans une pensée détachée de la vie, qui la contemple non en elle-même, mais en l'exprimant de façon si lointaine, on comprend enfin — et il fallait aller jusque là — que dans la perception ni le jugement perceptif n'émerge de la sensation comme si le sentir devenait de lui-même le connaître, ni le connaître n'impose extrinsèquement ses jugements au sentir comme si celui-ci était une matière qu'il informe du dehors (1). Il ne faut point ici se placer à un point de vue génétique, qu'on veuille aller de bas en haut ou de haut en bas, de la sensation au jugement ou de jugement à la sensation; il faut reconnaître seulement, dans une perspective psychonoématique, que, médiatrice entre la pensée et la vie, la perception exprime en elle la connexion du juger et du sentir, mais en exprimant aussi qu'on ne peut voir celui-ci devenir celui-là, ni celui-là s'introduire en celui-ci, c'est-à-dire en exprimant au sein même de leur correspondance la faille entre l'implication vitale et l'implication noétique.

Il suit de là une très importante précision en ce qui concerne le rapport entre la réflexivité et l'implication noétique. L'organisation interne de l'existant, c'est-à-dire la vie, et l'organisation interne des idées, c'est-à-dire la source humaine du connaître, se correspondent, séparées, antithétiques, extrêmes, complémentaires : entre elles et en cette complémentarité, le monde et nous-mêmes dans le monde. La réflexion unit ces extrêmes et n'est que par là réflexion. La vie se réfléchit en connaissance : ce n'est point une genèse, mais une structure, encore que des étapes, à défaut d'un devenir continu, soient discernables. Nous séparons l'ombre et la lumière ; nous sommes le lieu, peut-être l'origine de leur séparation, encore que nous soyons aussi celui de leur jonction en correspondances indéfiniment médiatisées ; et nous n'épuisons ni la profondeur de l'ombre, ni la profondeur de la lumière. Nous œuvrons seulement à les rapprocher, à donner la pensée à la vie et la vie à la connaissance, à les rapprocher par le savoir, sans jamais combler noétiquement la faille et les failles. Par l'agir également nous tentons aussi le rapprochement. Et peut-être alors traversons-nous l'obstacle, liant et cimentant d'une autre manière, plus intérieure, mais qu'il n'est pas dans notre

(1) Problème plusieurs fois retrouvé au cours de notre recherche et dont nous avions dû jusqu'ici reculer la solution.

propos d'étudier ici (1). Nous voulons seulement nous attacher à l'aspect sous lequel, partis de l'existentiel vital, nous allons à l'essentiel noétique et l'exprimons en lui.

L'individualité du vivant est proprement le contenu du *hic et nunc*, et chaque individu se définit, si l'on peut dire, indéfinissablement en lui-même, mais selon sa situation relativement à la situation de tout autre, de telle sorte qu'ils peuvent bien être tous deux *ici*, à la condition de n'y pas être tous deux *maintenant* ; et ils peuvent bien être tous deux *maintenant*, à la condition de n'être pas tous deux *ici* : la coïncidence spatiale exige la répugnance temporelle et réciproquement. Telle est l'antitypie des individualités qui les définit en tant que *situs*. Mais cette antitypie n'est que vécue tant qu'elle ne se situe pas objectivement elle-même, par la réflexion du point de vue, en un ordre spatio-temporel qui prolonge en deçà et au delà de lui-même le *hic et nunc*. Le réel le plus réel, le plus opaque, le plus indépendant de son idée, si l'on veut, la *matérialité* consiste dans ce principe de limitation qui ne peut être connu qu'en se dépassant dans l'ordre spatio-temporel qui l'exprime et le symbolise. Or nous avons montré que ce dépassement n'appartient qu'à l'esprit et qu'il se fait par la réflexion du point de vue, soit par cette domination et projection réflexives qui, sur la base de la sensation, constituent la relation distantielle ou toute autre idée du point de vue, soit par cette domination et projection réflexives qui, sur la base du devenir vital, constituent la relation de temporalité. Ainsi nous allégeons le monde, ainsi nous le pensons et l'idéalisons, et l'on peut même dire : nous le réalisons, mais sur le fond d'une matérialité irrésistible. Et, comme l'ordre spatio-temporel ainsi constitué existentiellement est, nous avons tenté de le montrer, l'enveloppement et l'apparence globale d'une richesse essentielle que nous n'achevons pas d'inventorier et dont l'intelligibilité s'impose, il y a un lien entre cet ordre existentiel des présences et des événements et cet ordre essentiel des relations intelligibles. Nous n'allons à l'essentiel que par l'existentiel. Nous ne découvrons quelques lignes d'intelligibilité que par d'incessantes tentatives de mise en place, de dissociations, de recompositions des présences et des événements ou de leurs vestiges conceptuels et symboliques qui déjà sont d'antécédentes mises en place, l'organisation logico-rationnelle faisant le lien entre les successifs et les simultanés d'une part et, d'autre part, l'ordre sans lieu ni date de la vérité intelligible.

(1) Cette fonction de *vinculum* de l'agir est un thème fondamental du blondélisme.

Dès lors, on doit mieux apercevoir que l'ordre des essences et de leurs relations, en sa présence implicite à tout esprit, n'appartient pas à l'esprit humain comme si celui-ci était la source du savoir ; mais il appartient seulement à chaque esprit de réfléchir pour exprimer cet ordre en systèmes logico-rationnels, et il appartient structurellement à la nature de l'esprit d'inaugurer toute systématisation logico-rationnelle, quelle qu'elle soit, par l'établissement d'un ordre existentiel à travers les présentations spatio-temporelles, qui ne peut être que l'ordre de la causalité. Cette domination réflexive des successifs, et particulièrement des successifs dans l'espace, fait à la fois la continuité de la conscience attachée à l'objet spatial et la réalité même de l'objet spatial ainsi unifié en ses modalités successives. C'est là proprement la vision kantienne de l'univers connaissable, que la science contemporaine tend à dépasser, mais qu'elle conserve encore en la subtilisant et en la transposant à de nouveaux échelons. L'erreur n'est pas dans la rigidité de cette configuration de réalité que la science s'efforce à assouplir sans pourtant s'en affranchir véritablement, car il y a là un moment structurel. L'erreur est d'absorber dans cette configuration toute la réalité du monde, alors qu'elle n'est que médiatrice entre la double, l'inverse résistance de la matérialité inhérente à l'existence vitale et de l'intelligible en son contact permanent et tangentiel avec notre esprit. Et ce n'est pas sans raison qu'il a plu à Malebranche de rapprocher, en dépit de leur écart et de leur opposition, la façon dont ce plancher et celle dont les idées nous résistent. La réalité du monde est dans cet écart et dans cette connexion, eux-mêmes démultipliés par les solidarités et les failles que nous avons examinées. Le stade intermédiaire de la réalité du mouvement tient à la fois à l'ordre des présentations existentielles et à l'ordre des relations de figures et de nombres essentiels. L'extériorité ne peut venir que de la limite et l'objectivité ne peut venir que de l'intelligible. Nous affirmons la réalité du monde en exprimant l'objectivité dans l'extériorité, en donnant ainsi pesanteur à ce qui, sans cette extériorité, ne serait qu'objectivité idéelle, et lumière à ce qui sans cette objectivité ne serait qu'antitypie obscure. Et nous sommes sujets non par l'implication noétique tout d'abord ou par le lien des idées, mais par le détachement réflexif qui nous fait lier les présences et les événements et qui se projette en eux dans l'ordre à la fois spatial et temporel des présentations à la conscience. Le sujet fait le lien des existants en tant qu'existant, nullement celui des essences. Et cette liaison est la conscience même envisagée au moins à ce premier stade où elle ne peut être qu'en étant affirma-

tive d'extériorité. Et, parce qu'elle se trouve rivée au point de vue et que la liaison ne peut se faire tout d'abord que selon les présentations adventices dépendantes du point de vue, nous modifions incessamment l'ordre des existants, ou si l'on préfère, leur désordre tout d'abord tenu pour ordre, en substituant aux premières de nouvelles connexions existentielles. Mais, comme celles-ci ne sont plus celles des présentations effectives et ne sont plus pour notre conscience que des présentations idéelles, nous progressons ainsi vers un ordre essentiel. En quoi la causalité présente elle-même ce caractère, parce qu'elle médiatise l'existentiel et l'essentiel, de n'être, de ne progresser, de ne nous affranchir de nos premières illusions de causalité qu'en se niant progressivement elle-même au profit d'un ordre intemporel. Seule l'histoire résiste, qui n'est jamais intelligible. L'humanité ne sait où elle va. Sa marche ne prend un sens que sous l'inspiration d'une foi.

Ainsi le lien des existences appelle le lien des essences, il l'exprime, il le rend lui-même existant pour une conscience, mais il ne le constitue pas ; ainsi le sujet est ordonné à l'intelligible dont il n'est pas le générateur, étant seulement créateur de représentations, de systématisations, de symbolisations qui en réalisent quelque fragment ; ainsi la réflexion, par son détachement des présences, fait la place à la lumière, lui donne de rayonner sur les présences sensibles elles-mêmes, mais aussi de s'épanouir bien au delà ; ainsi la conscience et la connaissance tiennent l'une à l'autre et sont l'une et l'autre la pensée, de façon telle cependant que le lien peut se relâcher et qu'à l'une des extrémités, la conscience parvient presque à n'être plus qu'une existence sans vérité, un sentiment rêveur d'exister, et à l'autre extrémité, la connaissance ne serait plus qu'essentialité qui ne se réalise pas, de quoi, en faisant abstraction de tout sujet concret, la science tend à se rapprocher en ses constructions elles-mêmes abstraites.

Peut-être trouvera-t-on que cette conception du réel, qui rapproche de façon insolite une telle diversité de problèmes, est confuse et morcelée. Mais la confusion n'est qu'apparente et tient elle-même à ce qu'il y a de nouveau dans la perspective psychonoématique ; mais le rapprochement est exigé par cette perspective elle-même ; mais le morcellement est lui-même réel, expressif d'un réel qui ne se livre qu'à travers les failles que nous avons dites, et sous les espèces de perceptions hétérogènes bien que solidaires. Et précisément, pour ne pas s'absorber dans son idée ou dans telle idée que nous pouvons nous en former à partir

de tel mode de percevoir, il faut que la réalité du monde soit un *quod* auquel la diversité des *quid*, qui le font apparaître sous tel ou tel visage, demeure inadéquate, de sorte qu'affirmé toujours en sa *quoddité* comme univers unique, il n'est pourtant pas affirmable en ses *quiddités* multiples comme univers unifié. Ses aspects laissent entre eux des lacunes et même accusent par degrés discontinus des formes différentes d'objectivité ; et ces aspects, en même temps qu'ils s'appellent, se complètent, s'appuient les uns aux autres, sont aussi opposables les uns aux autres. L'hostilité, la lutte, le travail de réalisation sont intérieurs à la réalité du monde. Poursuivre en cette dernière direction, ce serait s'orienter vers l'aspect moral du problème du réel et justifier la notion blondélienne de *parturition* du monde. Mais il importe surtout au point de vue psychonoématique de faire apercevoir la correspondance dans l'hétérogénéité, les complémentarités, les interversions du réel et de son idée, les expressions qui n'épuisent pas ce qu'elles expriment, la limite inférieure de matérialité qui constitue une *quoddité* sans *quiddité* spécifique et correspondante, mais qui marque de façon indélébile toutes les idéalisations réalisantes projetées en objets et réellement objets à divers titres par leur attache à cet infigurable principe de limitation dont le moindre acte de réflexion nous apporte à lui seul le témoignage intime, puisque la réflexion ne figure qu'en surmontant et l'obstacle initial, et ses propres réalisations qui de nouveau expriment l'obstacle. Le réel, c'est donc cette matérialité liée à l'individualité, c'est aussi le monde de la perception sensible, c'est celui de la science, et c'est même l'ordre intelligible lui-même en tant qu'il conditionne par le haut les ascensions réflexives. Toutefois, pour être exact, il faut reconnaître que l'ordre intelligible en lui-même n'est pas de ce monde, mais qu'on ne peut l'appeler réel que parce qu'il en conditionne diversement la réalité à chaque plan d'appréhension perceptive du réel, soit par les lignes d'intelligibilité et la géométrie immanente qui appartiennent déjà à la perception sensible, soit par les transpositions algorithmiques de la science, soit dans la synthèse de ces aspects que tente la philosophie. Car, relativement au réel de l'extériorité, cette objectivité conditionnante est au contraire en elle-même un pur idéal ou un irréel, encore que le réel, tel que nous l'entendons, à la fois perceptionnel et interperceptionnel, en *réalise* toujours quelque chose. C'est pourquoi l'afférence d'intelligibilité s'oppose immédiatement à l'efférence logico-rationnelle et n'est point un cheminement, une série d'événements physiques comme l'afférence de la perception sensible.

A l'extrême opposé de l'intelligible, la limite de matérialité est au contraire le fondement de l'extériorité. La réflexion est tendue entre cette *quoddité* et cette *quiddité*. Elle est toujours la position d'un *quod* et, à l'occasion de cette position, l'exigence et la détermination au moins partielle d'un *quid* par emprunt à l'implication noétique et par art de faire fructifier l'intelligible humainement et, par là même, sans achèvement, sans autre repos que celui que notre lassitude ou notre maladresse nous imposent. Mais ce qui est tout à fait remarquable, c'est que nous ne jugeons nullement que cette *quiddité* vient se surajouter comme du dehors au *quod* du réel, comme vicairée par nous d'une autre source : nous la jugeons au contraire constitutive de ce réel, et elle l'est. Nous *découvrons* la signification de cela même dont nous avons posé la réalité muette. Et sans doute y a-t-il des cas où nous avons conscience de *donner* une signification à la chose. Mais c'est qu'alors précisément nous n'avons pas découvert la signification, nous avons conscience de l'extrincésisme et de l'irréalité du *quid*. C'est seulement, pour nous, l'attente et l'espoir de la découverte. Le secret de l'implication perceptive est là : nous découvrons dans la *quoddité* d'un réel dont notre point de vue et l'ordre circonstanciel des présentations nous imposent l'affirmation — pourvu qu'il y ait conscience du point de vue, idée, réflexion — nous découvrons dans cette *quoddité* la nature intelligible de la chose, parce que, au total, l'implication vitale et l'implication noétique se correspondent, parce que, au total, la réflexion est elle-même le mouvement de l'une vers l'autre, et qu'à chaque élévation momentanée de la réflexion qui circonscrit existentiellement un aspect du réel, et par quoi la pensée se scinde, et, s'élevant pensante, s'abaisse pensée en *quoddité*, le tout de la pensée et sa destinée se trouvent engagés, l'implication noétique est déjà présente à cette réification, l'intelligible s'y anticipe, l'essentiel s'enveloppe dans l'existentiel. Et, comme cependant nous n'allons au bout d'aucune idée, puisque toutes sont originalement impliquées en chacune, comme nous ne réalisons, toujours inadéquatement, l'essentiel que par la montée de la pensée, tandis que nous ne réalisons, toujours définitivement, l'existentiel, que par sa chute corrélative, il s'ensuit qu'une différence subsiste toujours entre le réel et la connaissance du réel, qui le pose dans sa *quoddité* circonscrite, mais qui cèle en lui les implications du savoir qu'elle ne parvient jamais à déployer intégralement. De sorte que, dans la zone médiane, au delà de la matérialité limitative, en deçà de l'intelligible pur, là précisément où se manifestent les connexions et où le monde prend

figure, on peut dire, sans que ce caractère affaiblisse et atténue sa spécificité, que le réel est comme de la pensée cristallisée, et que la différence entre le réel et son idée est celle de l'implicite à l'explicite. Et cette relation est vraie même des idées lorsqu'on les voit existantes à titre de faits dans une conscience ; et elle est vraie de la conscience elle-même qui ne cesse d'être un savoir impliqué et qui se déploie.

3. *A l'extrême de l'équivoque intellectuelle se retrouvent la chute ou l'élévation réflexives et corrélativement la conscience fermée ou la conscience ouverte*

Il convient de revenir à ce sujet sur un point déjà touché. On pourrait observer qu'en établissant, ainsi que nous le faisons ici, le rapport du réel à l'idée du réel, avec la possibilité, au stade perceptivo-conceptuel, d'une interversion et d'une complémentarité entre le système du percevoir sensiblement et celui du concevoir scientifiquement, c'est-à-dire entre un réel et une idée qui peuvent se réciproquer, nous n'avons nullement montré que, lorsque nous avons l'idée d'un réel, il n'y ait d'autre réel que cette idée même que nous nous en formons, c'est-à-dire que tout ce que nous affirmons et croyons d'un réel ne soit pas simplement fantasmagorie dans une conscience, de sorte que la nature réflexive de la pensée, qui va toujours de l'idée à l'idée de l'idée, loin de nous offrir la garantie de réalité que nous avons cherchée, présente au contraire ce caractère d'interception selon lequel, nous avisant de notre idée, nous en venons à nous dire : ce que je prends pour réel n'est peut-être rien de plus que l'idée que je m'en fais.

Il y a là en effet une bien remarquable et redoutable équivoque, et nous ne faisons ici que retrouver, sous la forme la plus générale, une structure maintes fois rencontrée et qui nous permet d'attribuer à la même présence des significations contraires, telles que grandeur ou petitesse, amour ou égoïsme, *Je* ou Dieu. La réflexion ne peut la vérité que parce qu'elle peut aussi l'erreur. Ce serait trop prouver et prouver contre la vérité que de chercher dans la nature réflexive de la pensée une immuable garantie de vérité. Il faut reconnaître au contraire le lien entre l'équivocité et la réflexivité, de telle sorte que chaque moment de pensée est susceptible de produire l'incertitude humaine, enfermant en lui la double possibilité du vrai et du faux. On sort de là par la chute ou par l'ascension, par l'insouciance ou par l'exigence. Voilà ce qu'il faut voir de près.

Et tout d'abord, de ce que l'illusion et l'erreur sont toujours possibles, il ne s'ensuit nullement qu'elles ne soient pas des accidents lorsqu'en fait ce possible s'actualise. Elles tiennent à la vérité elle-même, mais elles ne sont pas à égalité avec elle, elles ne sont pas de même plan. La pensée humaine est, en fait, capable d'errer; elle est, en principe, ordonnée à la vérité. On ne méconnaît cette différence que si l'on demeure au point de vue empirique de la circonstance au lieu de se placer au point de vue psychonoématique du principe. Car le principe est ici le mouvement réflexif dans son ensemble, liant l'une à l'autre l'implication vitale et l'implication noétique, établissant entre elles et entre les perceptions médianes, à travers les failles insupprimables, mais non insurmontables, la correspondance. La vérité est cette correspondance elle-même, de sorte qu'en principe le mouvement réflexif se déploie dans la vérité : *en principe*, n'y ayant d'autre immédiat que la médiation réflexive par quoi s'inaugure dès son premier stade, la pensée qui tout à la fois se détache du sensible et projette en lui ce détachement lui-même. Structure qui, en constituant la pensée, en constitue aussi la vérité interne ; et l'on ne peut dire qu'en cette domination immanente au sensible, cette première réflexion tout à fait constitutionnelle intercepte le réel, puisqu'au contraire elle le constitue originairement sur la base de la limitation affirmée : en ce premier dépassement, se trouvent indissolublement liés et la pensée qui dépasse en affirmant et cela même qu'elle dépasse, et que, pour être elle-même, il lui faut dépasser. C'est précisément en sa nature de dépassement que la pensée se trouve elle-même, dès son origine et tout au long de son développement, donc en principe, ordonnée à la vérité. Mais, comme le mouvement réflexif n'est pas homogène et continu, comme le même acte dominateur du point de vue et du temps se soumet au point de vue et au temps et ne persiste à cet égard qu'en se situant, puis en surmontant ces situations momentanées, donc en se variant lui-même quant à son contenu occasionnel, il s'ensuit que le mouvement réflexif, en dépit de ce caractère qu'il a d'être, en droit, toujours progressif et ascensionnel, se compose, en fait, de réflexions momentanées. A chacun de ces moments, la pensée peut non seulement s'arrêter, mais s'enfermer en son existence de pensée située, et, par une pesanteur, une tendance à la matérialité, plus profondes qu'une volonté délibérée de paresse et dont cependant nous pouvons n'être pas totalement irresponsables, elle devient oublieuse de la force qui est en elle pour aller au delà. La fermeture et l'immobilité sont une chute. Là se trouve l'origine, à la fois éthique et

noétique, de la possibilité d'errer qui s'actualisera en distraction, en étourderie, proprement en oubli de quelque chose de très proche, mais à quoi il faudrait être attentif, ou bien en idolâtrie, en esthétisme devant l'organisation d'idées déjà obtenue.

On acceptera sans doute que, dans ses formes les plus consistantes et les plus organisées, l'erreur procède de cette sclérose de la pensée qui ne peut manquer d'être aussi une déchéance. Mais on objectera peut-être que toutes les formes de l'erreur dont la cause occasionnelle est la distraction ne peuvent se rattacher à cette cause profonde et structurelle qui consisterait dans la torpeur de la pensée, puisque au contraire la distraction est un mouvement trop rapide de la pensée. Mais, tout d'abord, la distraction n'est pas directement un mouvement de la pensée : elle est un entraînement de la pensée, agie par l'imagination ou par un automatisme verbo-moteur, et, par là même, elle est dans la pensée une part de non-pensée, et, comme toute illusion, un non-être de son être : parce que nous avons ainsi réellement pensé jadis avec l'appui de l'image ou du verbe, nous croyons penser encore, et la conscience de penser tend vers cette existentialité sans essentialité noétique dont nous avons précédemment parlé et qui précisément est une dégradation. Sous la rapidité apparente qui n'est que celle d'un déclenchement instrumental, il y a réellement immobilité, fixation à l'instant et au point de vue trop limité desquels on juge sans prendre le temps de s'élever à une vision plus synthétique et plus appréhensive. La réflexion momentanée, constitutive même de la plus médiocre conscience, aurait réclamé son dépassement par la réflexion elle-même, non moins que telle forme d'idolâtrie ou d'esthétisme intellectuel. Il y a dans toute erreur un refus au moins implicite d'aller plus haut, à la limite seulement inévitable, en certaines illusions anodines, en certaines distractions individuelles, en certaines habitudes collectives.

Si l'on veut, afin d'en mieux apercevoir la forme à travers ce qui la concrétise, envisager *materialiter* cette non-correspondance entre le réel et son idée, il est bon de rappeler que toute illusion perceptive procède de la fixation de la pensée à quelque aspect limité. Mais, comme il n'y a de perception que par évocation ou par inférence immanente à l'aspect, au point que celui-ci, s'il se trouvait complètement isolé, ne serait plus l'aspect de rien, et, n'ayant plus de signification, tomberait à la sensation, la perception se constitue toujours comme synthèse d'aspects. Il faut donc qu'au minimum un second aspect intervienne. L'objet de la perception qui est ici le réel n'est une apparence *réelle*

qu'autant que cet objet est cerné entre deux mouvements de pensée ou se trouve au point de convergence de deux lignes de pensée, c'est-à-dire qu'un second aspect doit être confirmatif de l'aspect affirmatif de l'objet. Précisons en schématisant. Soit A l'aspect principal affirmatif de X comme étant le réel qui le détermine. Définissons cet aspect, à partir de la sensation donnée S, comme étant : « S évoque X ». Mais S isolé n'évoquerait rien, ou, par imagination, évoquerait trop. On se trouve en face du principe de l'équivoque immanente à la sensation et virtuelle à la perception : S évoque X ou Y. Soit un second aspect adjuvant *b* qu'il faudrait définir à partir d'un autre caractère sensible : « S′ évoque X ». Mais, également ici, en vertu du principe de l'équivoque, S′ évoque X ou Z. Il suit de là que si A s'accompagne de son adjuvant *b*, l'ensemble S S′ atteindra X et le cernera par deux inférences complémentaires et qui se corroborrent, Y et Z tombant de ce fait. Telle est *en principe* la structure qui fait de la perception une idée vraie, c'est-à-dire qui garantit la vérité de fait du percept, la correspondance entre *cette* idée et *ce* réel. Ce schématisme traduit au ralenti et exprime en discursion ce qu'il appartient à la réflexion du point de vue, c'est-à-dire au conditionnement idéel, d'accomplir dans l'instant. Telle nous est apparue en principe la fonction de l'idée de distance ; l'aspect principal A ou vision en profondeur est aussitôt et normalement évocateur de la relation distantielle du *situs* à l'objet par la transposition de cet éloignement en latéralité. Malheureusement le cas parfait de cette réflexion momentanée, ici immanente au percept lui-même, est un cas limite. La structure, nous l'avons assez montré, s'enveloppe dans une diversité d'images lacunaires ou foisonnantes. Et le trop, aussi bien que le trop peu, favorise le jeu d'une imagination empirique qui vient interférer. A l'aspect adjuvant *b* peut se substituer la reviviscence *b′* de quelque aspect de jadis qui, par là même, n'est plus un aspect, mais l'évocation d'un moment de notre histoire personnelle, image plutôt que souvenir, extrinsèque au présent et à la présence, qui ne va pas jusqu'à se recomposer comme un aspect de notre passé et qui, à la faveur de son anonymat, se glisse dans le présent. Il se fait alors une fausse réflexion, à la faveur de la réflexion immanente au percept. La conscience empirique profite de ce détachement sans lequel rien ne serait affirmé pour se détacher trop, pour acquérir une certaine autonomie, alors qu'elle ne devrait être que conscience perceptive, pour se produire en un écart furtif comme jeu d'images et, dans l'instant même, revenir au présent avec ce caractère qu'elle a pris de fermeture sur soi et composer le percept en le

surcomposant frauduleusement. Mais cela, dans le point de vue de la réflexion momentanée, nous ne le savons pas, ou du moins, bien que nous nous en apercevions quelquefois, nous pouvons ne pas le savoir, car, le sachant invariablement, nous ne serions jamais pris par l'illusion.

Sans doute pourrait-on dire que la fixation et l'immobilisation réflexives, dont nous parlions, se manifestent même de façon légitime dans la réflexion momentanée. Mais cela doit s'entendre seulement en ce sens que nous ne sommes pas assez disposés à suspendre notre jugement et à passer à une réflexion plus ample. Car cette réflexion momentanée est en principe suffisante pour constituer normalement le percept. Et si elle inclut la possibilité de l'illusion, elle ne comporte pas nécessairement son actualisation. La fermeture illusionnante se situe plutôt là où nous l'avons marqué, dans cette imperceptible rupture de la conscience perceptive qui la fait se dédoubler en une conscience séparée dont elle reçoit les apports fictifs. Alors, à la synthèse d'aspects, analytiquement et géométriquement vérifiable, se substitue une juxtaposition d'aspects qui ne peuvent cohérer et dont la vérification, par exploration mentale ou effective, révèle l'incohérence. Il reste qu'une équivoque subsiste dans la réflexion momentanée, qu'un certain élément d'incertitude n'est pas éliminable, puisque nous ne pouvons avoir, dans l'instant perceptif, la garantie que cela est synthèse et non juxtaposition. Toutefois la notion de pensée transimplicite vient atténuer cette déficience. Car l'instant perceptif est une limite ; percevoir, c'est en fait faire varier incessamment notre point de vue, c'est glisser vers la vérification ; et une amorce, une ébauche de discursion géométrique suffit à nous donner sinon la connaissance, du moins la conscience de l'illusion, ou bien à rendre manifeste la vérité intime celée dans la réflexion momentanée.

Plus précisément encore, il convient d'observer que, dans ce dernier cas, la perception et la géométrie, la réflexion immanente et la réflexion surmontante sont tangentielles, et que le caractère de l'ordre spatial est précisément de ramener à l'homogénéité d'un même plan de pensée les points de vue du premier degré et le point de vue qui les domine. Enfin il y a deux types de perceptions privilégiées qui se garantissent à peu près elles-mêmes, l'une dans la pauvreté, l'autre dans la richesse. Ce sont, d'une part, l'exploration tactile où le percept ne peut être qu'en étant, par simultanéisation, l'appréhension dominatrice de plusieurs appréhensions successives ; d'autre part, la vision binoculaire où, par leur antitypie différentielle, les deux points de

vue et les deux aspects corrélatifs A et B sont à égalité, se contrôlant réciproquement, cernant mieux que partout ailleurs leur objet, et où l'assurance de la synthèse ne requiert pas quelque retour intentionnel et réfléchi à nous-mêmes par quoi nous nous demanderions ce que nous avons bien pu faire, et chercherions s'il y a bien synthèse subjective ; car, par la loi de projectivité réflexive, la synthèse des conditionnants se fait alors nettement sur l'objet, et beaucoup plus sûrement qu'elle ne peut se faire dans la perspective où toujours, à quelque degré, l'imagination joue et déborde.

Il n'est pas dans notre dessein d'examiner en détail l'erreur dans les propositions scientifiques. Qu'il suffise ici de faire entrevoir, avec ce qui vient d'être dit, l'analogie et la différence. Si l'on ne peut parler ici de réflexion du point de vue constitutive en principe de l'idée vraie avec ce sens concret que comporte la perception et tel que le point de vue se constitue par le *situs* de l'homme qui perçoit, il est possible cependant d'entendre *point de vue* en un sens plus abstrait qui est aussi plus usuel. Le savant peut se placer à différents points de vue et ces points de vue peuvent cohérer ou se repousser dans la perspective d'un point de vue plus vaste qui les embrasse et qui les confronte. Seulement, la synthèse n'est plus ici, comme dans la perception, cette synthèse originaire déjà actuelle ou, si l'on veut, d'une actualité virtuelle qui est le propre de l'implication et dont la vérification explicitante et les correspondances géométriques ou plus généralement logico-rationnelles ne sont que le déploiement. La science au contraire, à travers des synthèses momentanées, progresse analytiquement et discursivement vers une synthèse idéale et sans doute inachevable dans l'ordre de ses instruments conceptuels et de ses expressions algorithmiques. De sorte que la vérité scientifique est par nature un progrès. A ce progrès s'intègrent les vérités partielles, successives de la science, et toujours à quelque degré relatives, du fait même de l'au-delà de vérité toujours subsistant. De sorte que les erreurs elles-mêmes bénéficiant de cette relation peuvent n'être que des erreurs partielles, des moments ou des chaînons du dynamisme progressif : telles ces hypothèses dont la fécondité se révèle à la richesse d'investigations qu'elles suggèrent, à l'abondante moisson de faits nouveaux qu'elles permettent de découvrir, jusqu'au moment où, par sa richesse même, le réel ainsi découvert se retourne contre l'idée génératrice, la révèle trop étroite désormais, la fait craquer, la détruit ou l'oblige à s'élargir. Il se peut encore qu'au même stade de la pensée scientifique, la même idée soit vraie ou fausse,

selon le référentiel adopté. Enfin, aux erreurs dynamiques, il convient d'opposer ces erreurs statiques qui procèdent de la fermeture de la pensée et de l'étroitesse du point de vue et dont on sort par élargissement du point de vue et passage à une plus parfaite cohérence rationnelle et, par là même, à une plus haute approximation de l'intelligible. En tout cela, dépassement de la réflexion momentanée, nouveau départ de la pensée pensante, en quoi, toujours, c'est en définitive le progrès des idées qui vérifie la valeur d'une idée au delà de l'expérimentation elle-même momentanée.

Après ces observations faciles, bien qu'importantes, où nous nous sommes gardé des vues spéciales qui ne sont pas de notre compétence, venons-en finalement à l'essentiel, de caractère plus spécifiquement psychonoématique. Si l'équivoque est, ainsi que nous l'avons observé en son temps, virtuelle à la sensation, comme elle l'est aussi aux complexes obscurs et indistincts qui se forment de la conjonction de nos tendances, elle ne s'actualise cependant ou ne se dissipe dans la perception, soit externe, soit interne, que par la réflexion du point de vue, car la réflexion porte en elle une ambiguïté fondamentale que nous avons déjà signalée dans la détermination du Principe. On comprend par là qu'il puisse y avoir équivoque même dans des perceptions spécifiquement intellectuelles, et, avant tout, équivoque dans la réflexion elle-même, car elle est à la fois idée idéante et idée idéée, à la fois pensée qui s'élève au-dessus de sa détermination et pensée qui, par cette détermination elle-même tombe au réel, se détermine et se projette dans la situation ou l'événement. L'origine secrète et radicale de l'erreur, c'est-à-dire de la non-correspondance entre le réel et son idée, est dans cet oubli du mouvement ascensionnel qui constitue la réflexion, dans cet oubli ou dans un refus qui n'est pas nécessairement affleurant à la conscience. Parce que la pensée, en sa structure humaine, se constitue par le détachement réflexif, nous pouvons bien dire, avec Spinoza, que l'idée vraie porte en elle-même sa propre garantie — encore que nous l'entendions dans une perspective d'ensemble et avec une intention très différentes — précisément parce que la pensée humaine est ainsi constituée que, réflexive, elle enveloppe la contrariété, et que le mouvement de descente peut prévaloir sur l'élévation, le détachement peut se retourner contre lui-même, et le non-être qu'il inclut, au lieu de servir l'être, se l'asservir. De sorte qu'il y a bien, au départ et au sein du percept, connexion indissoluble entre l'idée et l'idéat, et même, en principe et structurellement, vérité intrinsèque ; il y a bien encore, tout au long

et à chaque étape du progrès réflexif, vérité de principe ; il y a bien enfin, au terme même, c'est-à-dire en Dieu, connexion parfaite et par là même vérité essentielle et sans l'ombre de ternissure ; mais, hormis ce terme, il n'y a pas déploiement sans heurt, homogénéité constante et sans faille, entre l'idée et l'idéat : celui-ci peut se faire passer pour celle-là. Le pensant peut choir au pensé. Et même cela n'est point accidentel, mais constitutionnel, et cela n'est pas l'erreur tant que la possibilité du rebondissement réflexif est maintenue. L'accident et l'erreur effective sont dans la fermeture. La conscience empirique où la pensée se stabilise, s'étale et se soumet à la dispersion spatio-temporelle, encore qu'elle soit pétrie d'illusions, n'est point elle-même essentiellement et exclusivement une illusion, parce qu'elle n'est qu'en se trouvant maintenue dans la vérité par le haut, c'est-à-dire par l'acte indéfiniment renouvelable et libérateur du sujet noétique. Mais l'illusion — l'illusion proprement philosophique en cet ordre — c'est une théorie du primat et de la suffisance de la conscience empirique : c'est l'idéalisme subjectif. Il est vrai que, si la conscience se constitue comme relation entre l'idée idéante et l'idée idéée, nous pouvons tendre à absorber celle-là dans celle-ci, à oublier que l'une est toujours et immuablement conditionnante, tandis que l'autre se varie par la diversité des contenus de conscience, de sorte que, nous fixant à ces contenus et à l'imaginable de nous-mêmes, nous pouvons appeler conscience ce qui n'en est que l'épanouissement de fait dans le sensible. Il est vrai également que, quels que soient le degré ou la forme de perception envisagée, l'interception réflexive nous fait supposer d'un réel perçu qu'il n'est peut-être que l'actuel contenu de notre conscience, et que la réflexion momentanée ne suffit que rarement d'elle-même à nous affranchir de l'équivoque née de sa clôture passagère. Mais si l'on se dit : « Après tout, rien de ce que je pense ne se produit et ne se passe ailleurs que dans ma conscience ; tout ce que je pense et crois du réel n'est peut-être que ma représentation momentanée » ; *a fortiori*, si l'on décide que parce que, de ce point de vue statique, il n'y a pas de critère et de garantie de l'objectivité, et que tout le connu ou le connaissant s'absorbe dans notre représentation, alors cette affirmation de l'idéalisme subjectif brise tous les liens, supprime toutes les correspondances ; l'idée vraie, au sens dynamique où nous l'avons entendu, s'évanouit ; la connaissance se réduit à l'illusion ; la réflexion sur l'idée n'a jamais qu'une fonction interceptive, et, à l'illusion naïve, ne fait qu'ajouter une désillusion stérile. Ainsi l'accidentel se trouve-t-il érigé en essentiel — s'il est encore

possible d'employer ici ce mot. Ainsi le non-être devient-il tout l'être, et le faux tout le vrai, si les mots ont encore un sens ; ainsi cette exiguë et illogique logique ne se maintient-elle que par les inconséquences reconnues de Hume et qu'il accepte ; ainsi cette théorie de l'illusion est-elle l'illusion récapitulative de toutes et qui les canonise. Parce qu'en fait il arrive que la conscience empirique se mette en travers du mouvement de la pensée et l'arrête, parce que la pensée se repose passagèrement dans ses réalisations, on fait comme si la pensée était un réel circonscrit, on pratique une coupe immobilisante dans le dynamisme de la réflexion, et, au lieu de voir la conscience dans ce dynamisme et dans les perpétuels sursauts libérateurs de l'idée idéante, on la réifie en faisant d'elle une contenance, un simple réceptacle de représentations ; il n'y a que des faits emprisonnés dans cette clôture conscientielle, sans idée, ni acte. Subjectivité signifie fermeture. Le sujet véritable, constitué par son propre dépassement, se dégrade en existant momentané. On décrète que ce qui est quelquefois dans l'accident de l'illusion ou de l'erreur, à savoir cette absorption du pensant dans sa détermination existentielle, est le tout du pensant, le tout du pensé, le tout du réel. Le dépassement se trouve inverti, oublié et nié au profit du dépassé, qui se substitue à lui, à l'instant même où il ne cesse d'être l'affirmation qui soutient et conditionne cette négation elle-même.

Détail. — Cette chute du sujet noétique au sujet empirique, on la retrouve dans certaines perceptions purement intellectuelles, certaines formes de raisonnement qui font par artifice ce que l'erreur et l'illusion font naturellement, c'est-à-dire dans certains sophismes.

Il est facile de dépister le vice de pensée dans le sophisme du Crétois en observant que tous les Crétois ne sont pas universellement et à tout moment menteurs, et par conséquent Épiménide peut ne pas mentir au moment où il affirme que tous les Crétois sont menteurs. Il suffit, pour briser le cercle, d'arrêter le mouvement aux chaînons : « or Épiménide est Crétois, donc il ment ». Mais, pour aller à la racine du vice de pensée, il faut aller plus loin et désimpliquer ce qui se trouve déjà dans cette critique du sophisme, mais qu'elle ne s'avise pas de désimpliquer. Que fait-on intervenir, sinon le temps ? Un homme, dont on dit qu'il est menteur ne l'est pourtant pas tout le long du temps à chaque parole qu'il prononce. Le sophisme consiste à traiter le menteur comme s'il était invariablemet menteur, c'est-à-dire à faire du sujet empirique un sujet noétique soustrait aux fluctuations du devenir. Mais ainsi ce n'est pas le sujet empirique qu'on élève au niveau du sujet noétique, c'est celui-ci qu'on abaisse au niveau de celui-là, puisqu'on le fixe dans le mensonge, alors que le mensonge ne peut être qu'un caractère variable

et une modalité temporelle du sujet empirique, et que, si le sujet noétique exclut toutes les déterminations empiriques, il en est une à laquelle il répugne doublement, à savoir le mensonge, puisqu'il est uniquement sujet qui affirme, qui fonde l'affirmation en s'affirmant, donc formellement sujet de la vérité. On dit que le sujet ne peut s'impliquer lui-même, et le cercle vicieux trouve en effet son origine dans la pétition de principe qui procède de cette implication : on applique à Épiménide ce qu'il dit des Crétois, sans avoir vérifié par ailleurs la valeur de son propos. Mais c'est le sujet en tant que conscience empirique, envisagé dans ses affirmations incertaines qui ne peut s'impliquer ; c'est de la fermeture qu'on ne peut faire une ouverture sur la vérité. Le sujet noétique, dégagé de toutes ces déterminations, non seulement peut s'impliquer, mais il ne peut manquer de le faire, car il ne cesse de se dégager de lui-même, de se reprendre, de s'affirmer lui-même : cela même constitue le mouvement réflexif et fonde la propriété conscientielle. De sorte que, soit envisagé comme sujet dans le temps qui mime le sujet réflexif ou noétique, soit envisagé comme s'impliquant au stade empirique, le sujet se réifie, et c'est cette chute, qui, par delà le dépistage plus superficiel du sophisme, en est l'origine radicale et cachée.

Il en est de même du sophisme d'Eubolide de Mégare : « Si tu dis que tu mens et si tu dis vrai, tu mens. » Jamais un homme ne dit : « Je mens » absolument. Seul le sujet noétique serait capable de ce mensonge *intemporel.* Mais le sujet noétique ne ment jamais. La proposition « je mens » ne peut signifier que ceci : me retournant vers mon passé et me jugeant moi-même, je reconnais que le mensonge est mon *habitus.* Mais alors, le sujet se dédouble, comme il convient, en jugeant et en jugé, *je* et *moi*, sujet noétique et sujet empirique. Et, pour faire être ce sujet empirique, là encore il a fallu faire intervenir le temps. Lors donc que l'on conclut du : « si tu dis vrai », « tu mens », afin de montrer que la vérité est elle-même mensonge, on efface la différence entre le jugeant et le jugé, on fait tomber aux fluctuations temporelles le sujet noétique lui-même, on attribue à une affirmation absolument soustraite au temps la modalité qu'elle ne reconnaît qu'en s'en affranchissant et qui ne peut appartenir qu'au temps. Même dégradation du jugeant en jugé, du jugement en événement — encore que cet événement, parce qu'il est mensonge, soit lui-même jugement par emprunt frauduleux au principe de la vérité.

Même origine, bien que plus secrète encore, parce que le problème de la vérité n'est pas directement en cause, et que tout semble s'étaler sur le plan de l'imaginable, dans le sophisme du barbier. « Le barbier du village ne rase aucun des hommes du village qui se rasent eux-mêmes. Or, le barbier se rase lui-même. Donc il ne se rase pas ». Il suffit évidemment de répondre en acceptant la conclusion : le barbier ne se rase pas. Car au moment où il se rase, il est un homme du village comme les autres, qui n'a pas recours au barbier et celui-ci ne lui fait rien payer. Ce n'est pas en tant que barbier qu'il se rase. Mais ne voit-on pas que là aussi, pour faire la différence des déterminations, il a fallu faire la différence des temps, envisager un sujet engagé dans le temps, l'envisager tantôt comme barbier, tantôt comme homme du village. Les deux détermi-

nations se rencontrent dans le même personnage social, mais elles ne se confondent pas. Lorsqu'on les identifie, on passe au sujet noétique qui les lie l'une à l'autre, qui fonde leur unité dynamique en fondant l'unité personnelle précisément parce qu'il est supérieur à l'une et à l'autre. Elles ne sont *une* que du point de vue réflexif ; elles demeurent différentes et demandent à être discernées lorsqu'on envisage les opérations du *personnage* social, à la fois barbier et homme du village, selon *la personne* et le sujet noétique qui la fonde, mais tantôt barbier, tantôt homme du village, selon *le personnage* et ses opérations. On a donc feint que ce qui est même selon l'acte du *je* dominateur de toutes les opérations était même selon les opérations elles-mêmes. On a fait tomber à l'empirique le sujet noétique. Il y a temps pour tout, « temps pour niaiser ». Mais l'analyse de la niaiserie peut ne pas être niaiserie.

Dernier exemple de même nature. Celui qui dit de lui-même : « Je suis un sot », faut-il ou non lui répondre qu'il ne l'est pas, puisqu'il le reconnaît ? Et, que lui répondre s'il reprend : « Alors je suis encore plus sot en méconnaissant ma perspicacité ? » De nouveau le cercle, l'échange indéfini et contradictoire du jugeant au jugé. A vrai dire, la difficulté n'est nullement psychologique ; elle est purement logique. Car le psychologue n'aura aucune peine à admettre un sot perspicace : on est sot à tel moment, non à tel autre, dans tel domaine, non dans tel autre ; il faut nuancer. En quoi l'on retrouve toujours le temps et le point de vue. Mais le logicien, strictement ramené à sa fonction, veut qu'en un même sujet, de ces deux contraires, un seul soit l'attribut, du moins un seul l'attribut réel, l'autre une apparence illusionnante. Selon le bon sens, il n'y a pas à trancher, mais selon la logique, il le faut, et la difficulté est réelle. Comment trancher, dans l'attribution, entre le réel et l'illusoire, ou simplement même entre le plus intimement ou le plus superficiellement réel ? Dira-t-on que les contraires sont attribuables à égalité, précisément parce qu'il y a, comme précédemment, deux sujets : le jugeant et le jugé, que la perspicacité appartient à l'un et la sottise à l'autre. Mais précisément les attributions ne peuvent être à égalité et comme séparées parce que les sujets ne sont pas eux-mêmes à égalité et qu'ils ne sont pas séparables comme le seraient deux sujets empiriques. Le principe de l'échange indéfini et de la fausse réflexion est là : attribuer au jugeant, la perspicacité, c'est le traiter comme un jugé. Le sujet qui réfléchit et se juge ne possède à la rigueur, en tant que réfléchissant et jugeant aucune qualité ; il n'est pas plus perspicace qu'il n'est menteur. Il ne peut réverbérer une qualité déterminée dans le sujet engagé et soumis aux vicissitudes des qualités variables. D'un point de vue psychonoématique, nous ne savons absolument pas et nous ne pouvons savoir si celui qui reconnaît sa sottise est sage ou sot, plus ou moins sage ou plus ou moins sot. Car c'est en tant qu'acte purifié que le sujet noétique se réverbère dans le sensible pour constituer la conscience, non pas en tant qu'acte qualifié pour conférer certaines qualités à cette conscience. L'acte qualifié appartient déjà au sujet empirique. Seulement il peut sembler ici que nos vues se durcissent par une application trop systématique de nos principes, parce que la qualité envisagée est celle qui

consiste à *s'aviser de*, ce qui est à la fois une qualité intellectuelle qui ressortit à la psychologie du premier degré et l'attitude réflexive qui ressortit à la psychonoématique. Psychologiquement, c'est bien avoir une perspicacité à tout le moins momentanée que de se reconnaître tel défaut intellectuel, et c'est faire preuve de réflexion au sens où le mot désigne la qualité d'un esprit « réfléchi ». Mais, noétiquement, ce sont là circonstances qui occasionnent la prise de conscience, laquelle n'est pas une qualité particulière, mais la condition permanente de la conscience, ou ne devient cette qualité que lorsqu'on l'envisage comme *fait*, au sein du devenir psychologique. L'intérêt psychologique que l'on porterait à cette trame intérieure où la clairvoyance et le trouble, la pénétration et la sottise peuvent alterner, prendre des formes différentes et même se mélanger, cet intérêt est nul au point de vue psychonoématique : il n'y a pas de problème. Le problème ou, plus exactement, le faux problème n'apparaît qu'avec le va-et-vient du jugeant et du jugé. Mais alors aussi l'origine sophistique du mouvement est dans cette intervention du sujet noétique *s'avisant de*, que l'on fait en même temps descendre au niveau d'une qualité parmi les autres, immanente au flux conscientiel.

On se s'étonnera pas qu'il soit possible de soumettre au même traitement l'argument sceptique du diallèle, car cet argument est le verbe parfait de l'idéalisme subjectif : pour prouver la valeur de la raison, il faudrait user de la raison dont précisément la valeur est en cause. Mais qu'entend-on par raison ? Une faculté mystérieuse ? Une table des principes et des catégories ? La raison est son acte même, c'est-à-dire l'acte de la réflexion qui surmonte toutes choses et se surmonte lui-même. Cette origine réflexive peut se dissimuler dans la logique étalée et dans les réalisations du connaître. Mais tout ce qui est rationnel dérive de là. Lors donc que l'on parle de démontrer la valeur de la raison, déjà on la dédouble, car d'une part on la suppose déjà en manifestant l'intention de démontrer, et d'autre part on l'envisage du dehors comme un instrument dont il conviendrait d'éprouver ou de prouver la valeur. C'est là, tout en ne cessant de la supposer d'une part à son vrai niveau, à sa vraie hauteur, dans une perspective de domination réflexive, l'abaisser d'autre part, la faire descendre au rang d'une opération empirique ou d'une disposition subjective de notre individu dont on ne sait pas si elle est capable de franchir les limites. Mais elle ne se fait être — et la conscience témoigne elle-même, et c'est là peut-être le seul témoignage irrécusable de ce caractère qui la constitue prise de conscience — qu'en se dépassant. Ne nous bornons pas à dire qu'il est contradictoire d'user de la raison contre la raison, qu'on ne peut la mettre en doute et par là même qu'il n'y a pas à en chercher une démonstration. Sans doute, si l'on entend par démonstration un raisonnement analytique ou un raisonnement constructif, il n'y a pas, il ne peut y avoir ici de semblable démonstration. Mais disons plutôt que la raison se démontre, et se démontre aussi souvent que l'on veut, et lors même qu'on ne le voudrait pas, dans l'acte qui la constitue, c'est-à-dire dans l'élévation réflexive. Car là est son origine radicale, et non dans ses réalisations fixes, ni dans les formes de projection réflexive qui peuvent la symboliser ultérieurement. Le

sophisme consiste à l'immobiliser d'abord en instrument ou, pour parler plus exactement, en un système catégoriel de règles fixes, à vouloir ensuite s'élever à un jugement sur la raison, en observant que ce jugement se soumettrait encore à ces règles. Ainsi le même renversement structurel se présente : on abaisse ce dont l'essence est de s'élever et l'on croit que l'élévation est elle-même subordonnée à certaines conditions prises dans cet état d'abaissement. Mais il n'y a rien d'autre ici que le mouvement spirituel qui dépasse, qu'on l'envisage, comme Descartes, à titre de *cogito* toujours ressurgissant, ou, comme Lachelier, à titre de déduction réflexive et d'idée vraie indéfiniment renouvelable. Que si un doute subsistait encore, nous ne saurions que dire, sinon que, par une option radicale, par un acte de liberté réflexive qui est toujours le même acte que nous venons de faire intervenir, la pensée décide absolument de son existence. Et cela se trouve encore, bien qu'avec des résonances fort différentes, chez Descartes, chez Lachelier et chez Lequier.

Nous voudrions envisager maintenant une forme de perception intellectuelle un peu différente qui conduit à l'équivoque, afin de montrer, par l'examen de ce genre de perception et de ce genre d'équivoque, que là aussi la difficulté se trouve surmontée de la même manière, c'est-à-dire précisément par l'acte de surmonter qui rouvre à la pensée le chemin de la vérité et qui rétablit son contact avec le réel. Il se trouvera ici que la valeur éthique est atteinte en même temps que la valeur noétique.

On conte qu'afin d'apprendre à plaider, un jeune homme vint demander des leçons de rhétorique à Protagoras. Le jeune homme étant pauvre, Protagoras lui dit : « Tu me payeras lorsque tu auras gagné ta première cause. » Mais comme, longtemps après l'enseignement reçu, l'élève n'avait pas encore plaidé, Protagoras lui dit : « Je vais t'intenter un procès, tu te défendras toi-même, et de deux choses l'une : ou tu gagneras, ou tu perdras. Si tu gagnes, en vertu de nos conventions, tu devras me payer ; si tu perds, les juges t'obligeront à payer. » Mais le disciple, qui avait profité des leçons du maître, répondit : « Nullement : si je gagne, les juges me dispenseront de payer ; si je perds, en vertu de nos conventions, je n'aurai pas à te payer. »

Deux questions se posent : 1° Comment le retournement du dilemme est-il possible, créant ainsi l'équivoque ? et : 2° Peut-on sortir de l'équivoque ; en ces deux raisons contraires, quelqu'un a-t-il raison ?

1° De même que le barbier est aussi un homme du village, de même l'avocat, élève de Protagoras, est aussi à lui-même son propre client. De même que le sophisme du barbier fait état d'une connexion entre les deux déterminations qui ne peut être assurée que par le sujet noétique, pour les envisager sur le plan de la conscience empirique, comme si elles n'étaient qu'une seule détermination, alors qu'elles ne sont connexes que dépassées, l'argument dégradant ainsi l'unité réflexive en la traitant comme unicité empirique, de même, mais par un procédé inverse, Protagoras et son élève dégradent cette unité supérieure en en désolidarisant les deux déterminations, là au contraire où plus que jamais il faudrait les solidariser, puisqu'une responsabilité morale est en cause. Chacun des adversaires, en son dilemme, envisage disjonctivement chacune des deux

déterminations en conformité à son propre intérêt. Protagoras ne veut voir que l'élève lié par sa convention, s'il gagne, et le client malheureux condamné à payer, s'il perd. L'autre ne veut voir que le client heureux, dispensé de payer s'il gagne, et l'avocat malheureux, l'élève, en vertu de la convention, dispensé de payer, s'il perd. Ici et là, le dilemme est illogique, prélevant tour à tour d'un ensemble indissociable, la qualité qu'il plaît à chaque adversaire d'envisager tour à tour pour des raisons extra-logiques. D'où l'équivoque : le même dessin plan, pourrait-on dire, comporte les éléments de deux constructions utilitaires inverses l'une de l'autre.

2° Peut-on sortir de l'équivoque ? Oui, en principe. En fait, cela est moins sûr. On sort de l'équivoque par le rappel de l'unité supérieure qu'il faut envisager ici non seulement d'un point de vue noétique, comme faisant le lien qu'il ne faut pas dégrader en la transformant en une identification empirique lorsqu'il s'agit de l'état civil ou de la fonction manuelle d'un personnage tel que le barbier, mais qu'il ne faut pas dégrader non plus en la brisant en déterminations indépendantes lorsqu'il s'agit d'une *personne* et de sa responsabilité. Car le problème est un problème moral : où se trouve la justice ? La droiture devrait trancher sans recours au juge, et si l'élève s'est dispensé de plaider par négligence, le dilemme de Protagoras, bien qu'inspiré par l'intérêt, est seul honnête. Mais la situation se complique — la situation, non le principe — du fait que le jeune avocat peut n'avoir trouvé aucun client ou arguer de telle autre raison pour n'avoir pu plaider. A partir de là, on erre dans le domaine de la contingence, du litige, de la controverse peut-être indéfinie. Au juge de se débrouiller. De sorte qu'on aperçoit là-dessous une antinomie entre la pureté morale et les réalisations et institutions sociales, nécessaires sans doute, mais telles cependant que la valeur morale n'y échappe que rarement aux déformations ou au compromis. Sur ce plan, la solution perd tout intérêt pour la psychonoématique ; mais il n'est pas sans intérêt de reconnaître à ce point de vue que l'équivoque procède d'un oubli intéressé de l'unité personnelle et de la valeur éthique conditionnées elles-mêmes par le sujet noétique, et qu'on ne sort en droit de l'équivoque que par la voie du retour à cette unité supérieure.

Soit enfin l'argument par lequel saint Anselme veut montrer dans le *Proslogion* que justice et miséricorde se concilient, bien que mystérieusement, dans la grandeur de Dieu. « Tu es juste, dit-il à Dieu, en étant juste, et juste en étant miséricordieux. Car il est plus juste — entendez : plus digne de ta grandeur — de manifester à l'homme à la fois ta justice et ta miséricorde que de lui manifester seulement ta justice — entendez : ton équité. Donc tu es juste en punissant le coupable et miséricordieux en épargnant le coupable. » Il n'y a pas de doute que cette logique anselmienne ne peut être du goût de l'incrédule. La connexion ainsi établie entre justice et miséricorde est à renversement, et l'incrédule, ou si l'on veut, celui qu'après le Psalmiste, Anselme appelle *insipiens*, ne manquera pas d'opérer le renversement en disant : c'est non-miséricorde que de punir le coupable et non-justice de l'épargner.

Ce Dieu n'est ni juste ni miséricordieux. Là encore tout se passe comme si le dessin plan ou la logique étalée, qui est aussi le point de vue sans point de vue de la pensée commune, donnait d'abord : justice et non-miséricorde de punir ; miséricorde et non-justice d'épargner. Arrivent le saint et l'incrédule, chacun avec son point de vue, entendez avec son parti-pris pour ou contre Dieu, sa logique de saint ou sa logique d'incrédule. Il s'agit de faire une perception, de donner perspective à cette pensée étalée. Ils le feront en sens inverse, chacun effaçant du dessin les lignes qui répugnent à sa logique propre, conservant celles qui s'accordent à son intentionnalité perspective. Restera pour l'un : justice et miséricorde ; pour l'autre, non-justice et non-miséricorde. On aboutit à l'équivoque. Qui tranchera ?

Ce serait se montrer injuste envers l'incrédule que de lui refuser toute exigence de justice, sinon de miséricorde. C'est au contraire d'un certain désir de justice que procède son interprétation perspective. Il a les yeux fixés sur ce monde du déconcertement. Sa piété, à lui, est de ne pas y chercher la main de Dieu. Mais le regard d'Anselme veut demeurer indéfectiblement attaché à Dieu, avec le désir aussi d'élever jusqu'à lui ce monde qu'il n'ignore pas. Son parti-pris de sainteté est bien le parti qu'il a pris, mais ce n'est un parti-pris que lorsqu'on l'envisage isolément, en le détachant et de la vie du saint et de la dialectique du philosophe. Or cette dialectique est tout entière le déploiement de l'idée de grandeur divine. Il faut toujours aller plus haut, toujours affirmer de Dieu celà même qui est le plus juste, le plus digne de cette grandeur. Car il est dans la logique de l'idée de grandeur non seulement que rien de plus grand que Dieu ne soit concevable, mais qu'en cette grandeur même il soit conçu comme inconcevable. De sorte que sa justice habite comme lui une lumière inaccessible, et que la justice humaine, non seulement dans ce que nous réalisons ne peut être qu'une ébauche, mais dans ce que nous concevons ne peut être qu'un désir de cette justice idéale. Il est donc logique d'aller, même aveuglément, où nous conduit la force de cette logique. Là est le mouvement ascensionnel qui surmonte la difficulté, en concordance avec tout ce que nous avons dit du principe réflexif. L'autre mouvement, plus conforme à l'imaginable, est logique de descente et de terre à terre. Aussi bien, serions-nous disposé à voir dans cette attitude à la fois réflexive et aspirante la solution, non pas statique et notionnelle, mais en acte, du problème du mal.

4. *Suggestion sur le réel dans son rapport à l'antitypie et au lien des consciences*

Il resterait à étudier de plus près le réel extérieur comme milieu interconscientiel. Nous ne pouvons ici qu'ébaucher cette tâche. Il appartiendrait plutôt à l'analyse psychonoématique de la perception spirituelle d'examiner cet aspect du problème, car un tel problème est plus intimement qu'on ne le croit lié à celui du mensonge et de la sincérité. En sa matérialité, le réel se

définit comme cet entre-empêchement des esprits qui, en en faisant non des situations abstraites dont les contenus seraient interchangeables, mais des points de vue réels ou des individualités, les sépare et cependant rend possible, en cet état de séparation, sinon leur communion, du moins une communication que l'idéalisme subjectif ou la fermeture sur soi d'une conscience empirique rend parfaitement inintelligible. La spatialité exprime symboliquement, par la synthèse des situations, cette immobile communication, indifférente au désir que peuvent avoir les âmes de s'ouvrir ou de se fermer les unes aux autres, comme la relation distantielle, conditionnant elle-même toute spatialisation, exprime indifféremment entre les points de vue en même temps que leur lien, leur exclusion réciproque. Et l'espace, stable intellectuellement en tant qu'espace et dans cet indifférent équilibre intellectuel, est le lieu permanent des symbolisations. Mais alors, en sa fonction et sa signification spirituelles, l'espace prend un caractère d'instabilité, se trouvant, par l'intention des consciences qu'il lie et qu'il oppose symboliquement, également capable de la sincérité et du mensonge, également au service de la chute ou de l'ascension. Nous pouvons épaissir l'obstacle, réaliser la fermeture, creuser l'abîme, précisément sous les espèces immuables de la communicabilité, ou bien au contraire, alléger l'obstacle, avancer vers la transparence et la communion, toujours sous les espèces de cette face du monde, de cette extériorité indifférente et inchangée.

Ainsi retrouvons-nous toujours, à l'occasion même de ce réel que l'on serait disposé, parce que toujours il s'impose, à concevoir dans une situation d'indépendance à l'égard de ce que veulent et peuvent les esprits, le double et inverse mouvement de dégradation et d'ascension. Le milieu indifférent ne se réalise que symboliquement. Mais, comme ce symbolisme conditionne très réellement toutes les chutes ou toutes les ascensions qui sont elles-mêmes très réelles, ce que nous appelons la réalité du monde est bien la plus sérieuse des choses et tout l'opposé d'un rêve subjectif. Seulement il résulte de là une grande ambiguïté. Nous ne pouvons réifier ni le monde de la perception, ni la nature du physicien, puisque ce sont là degrés du réel qui se subordonnent au réel du milieu interconscientiel. Nous ne pouvons pas non plus isoler absolument le milieu interbiologique, puisque le milieu interconscientiel n'est pas un monde de pure spiritualité et qu'il se trouve conditionné par les liaisons mystérieuses du vital et de l'inter-vital. Mais, réciproquement, il conditionne par le haut tout ce qui le conditionne, de sorte que tous les degrés du réel parti-

cipent de cette ambiguïté qui nous met dans l'impossibilité de réaliser *tel quel* ce milieu inter-spirituel rendu toujours mouvant par toutes les déchéances et toutes les ascensions spirituelles. Seule est résistante et réellement indifférente la limite inférieure de passivité. Mais, au-dessus de cette limite et de l'individualité biologique qu'elle conditionne, les différentes formes du réel ne se constituent pas sans le concours de la pensée. Obnubilé par l'extériorité, et de façon apparemment légitime lorsque c'est l'extériorité elle-même qui est en cause, on est toujours tenté de demander, selon la grossière image de la contenance : « Enfin, est-ce le monde qui, absorbé dans sa représentation, est dans les esprits ? Sont-ce au contraire les esprits, qui, communiquant réellement, et pour communiquer, se situent dans un milieu interconscientiel réel avant eux ? » Réel avant eux, le monde l'est non en tant que milieu interconscientiel, mais en tant que milieu interbiologique, comme en fait la vie est avant la pensée. Mais, comme la vie se réfléchit en connaissance, l'expression de l'organisation vitale et des obscures interactions en claires relations spatiales ne se fait pas sans l'esprit. Et, à ce stade, le symbolisme spatial, tel que nous l'avons défini en sa signification spirituelle, est réellement antérieur aux esprits en tant qu'il se fonde sur l'organisation vitale et qu'il en exprime les antitypies ; mais il leur est idéellement postérieur en tant que, par sa signification même, il se trouve ordonné à l'union idéale des esprits. De sorte qu'à ce second point de vue, on retrouve encore la loi d'inversion et de complémentarité, selon laquelle les individualités spirituelles et leur milieu, ne disons plus « se contiennent », mais « s'expriment » réciproquement. En ce qu'ils ont idéellement un centre commun, les esprits sont, par cette unité même, l'*idée* que le milieu spatial *réalise* en l'exprimant dans le multiple de l'organisation interbiologique. Et ce milieu lui-même est inversement, à titre de représentation et de projection symbolisante, l'idée anticipatrice de cette unité et de cette intimité spirituelles.

A cet égard la réalité du monde condense et dissimule une réverbération infinie de la pensée. Et sans doute faut-il reconnaître qu'en dehors même de l'idéalisme subjectif, il serait une inintelligible illusion si, lieu des esprits, la pensée absolue et pleinement vivante ne se reposait en son être et sa vérité, si elle n'était leur éternel échange que notre loi de réverbération et de réflexion imite à sa manière. L'homme ne possède ni l'absolu de vie, ni l'absolu de pensée. Mais il les implique et les appelle. Il les symbolise dans tous les ordres. Son imagination métaphy-

sique joue en faveur de soi au moment même qu'il croit la contrarier. Mais, comme il n'y a pas pour lui de vision spirituelle et de saisie dans la lumière, mais seulement une visée ontique, il lui faut ordonner l'esthétique, qui est le lieu des symbolisations, à cette visée transcatégorielle, et celle-ci elle-même à la catégorie éthique et religieuse seule pleinement réalisante.

Chapitre IV

NUIT

(Perception spirituelle)

Nous nous sommes déjà posé le problème de la réalité de la conscience de soi, telle qu'elle se manifeste chez l'homme, inadéquate à elle-même, mais toujours se posant en sa réalité supposée à titre de moi individuel. Que cette inadéquation que les deux mouvements inverses et solidaires de la réflexion et de l'aspiration ne cessent de renouveler, d'entretenir, de maintenir comme le permanent de nous-mêmes à travers les fuyantes et rêveuses images du moi, que cette inadéquation, en ses approfondissements mêmes, soit le signe de notre irréalité momentanée, que par là elle fasse l'aveu, la reconnaissant à la fois comme être et comme valeur, de la réalité de la conscience absolue, cette certitude ne suffit nullement à nous apaiser, car elle ne nous donne ni notre âme, ni la certitude de notre âme. Et, s'il est légitime de tenir pour supra-conscience cette conscience absolue, c'est précisément parce que nous en comparons l'idée à l'expérience que nous faisons de l'incertaine, discontinue et vacillante lumière que nous sommes nous-mêmes à nous-mêmes. La psychologie du premier degré suffirait à faire comprendre que nulle image fixative de vie intérieure ne peut nous livrer la réalité de cette vie intérieure, si elle est. Notre analyse psychonoématique est allée plus loin en essayant de déterminer, à cet égard, le principe radical de l'incertitude humaine, et, au total, de l'apparition de cette vie intérieure comme illusion d'elle-même, non point toute illusion et sans appel, mais du moins lorsqu'elle tente de se stabiliser à son propre niveau. Or, ce que nous venons d'établir au sujet du réel comme dégradation et comme ascension conjointes, tout en confirmant ces vues, rouvre le chemin de l'espérance et nous fait entrevoir, dans une perspective de dépassement, des possibilités nouvelles. L'exigence morale et spirituelle suffit normalement à éveiller en l'homme cette espérance

et même à lui communiquer une vitalité plus grande et à la maintenir dans sa certitude. Nous voudrions achever notre étude en montrant que ce dynamisme spirituel, dont nous n'avons envisagé, sous le nom de perception interne, que les manifestations immobilisantes et les formes rétrospectives en lesquelles le moi se préfigure, mais ne s'achève pas, trouve ses plus vraies expressions dans des perceptions spécifiquement morales et spirituelles qui, purifiant et transformant notre première vie intérieure trop attachée au spectacle, constituent un nouveau genre de perception interne, et qu'il est possible de soumettre ces perceptions à l'analyse psychonoématique, par là même de les confronter avec les formes de perception déjà envisagées et de retrouver en elles certains aspects de l'analogie fondamentale.

Une étude approfondie d'un tel sujet réclamerait tant d'analyses, à la fois délicates et rigoureuses, que cette dernière partie de notre recherche sera à peine l'esquisse de ce qu'il conviendrait d'entreprendre. Nous nous limiterons donc très sommairement à trois observations. La première nous ramène au principe et a pour but d'envisager ce principe de façon moins exclusivement noétique, mais plus soucieuse de le situer dans l'ordre de la valeur. Au reste, cet aspect de caractère pneumatique n'est pas complètement nouveau ; nous n'avons pu manquer de le rencontrer déjà : le mouvement réflexif, en ce qu'il a d'ascensionnel, le fait pressentir et même l'enveloppe en lui. La seconde étude touche à l'option morale qu'elle envisage d'un point de vue psychonoématique, c'est-à-dire sous les espèces de la perception morale qui la conditionne. La troisième enfin, en partant d'une vue récapitulative de l'analogie structurelle, touche à l'expérience spécifiquement spirituelle. Elle ne prétend nullement analyser cette perception spirituelle à travers l'infinie variété des témoignages qui tentent de l'exprimer. Elle se propose seulement de la situer dans l'ordre du savoir, selon une perspective qui veut demeurer strictement psychonoématique.

I. — De la conscience comme idéal réel

Pour reconnaître la primauté du soi, nous sommes partis de l'affirmation, et c'est parce qu'*affirmer* ne peut se suffire que nous avons reconnu que le principe consistait à *s'affirmer*. Mais quelle raison a-t-on de partir de l'affirmation ? Parce que sans doute rien ne serait pour nous si cela n'était affirmé. Mais alors ce primat de l'affirmation se subordonne lui-même à cette condition : que quelque chose soit pour nous ; d'une manière plus géné-

rale : que la conscience soit. C'est là un optatif : nous pensons *qu'il est bon* que la conscience soit. Et, par là même, nous posons avant tout le primat de la valeur. Mais la valeur, *in abstracto*, la valeur en général est sans valeur. Ce qui nous importe et ce qui importe absolument, c'est ce qui vaut. Il y a là d'ailleurs une difficulté. Si l'on pose le primat de la valeur, de la valeur pure, il semble cependant que, pour éviter toute équivoque dans la détermination du principe, il faille la concevoir non comme existence, mais comme idéal qui juge l'existence, comme étant le paradigme de la valeur des existences. Telle est peut-être la signification dernière de l'Idée du Bien chez Platon, qui n'est pas tel être, mais Idée ou Idéal supérieurs à l'être. Cependant supposons que rien ne fût bon, quelle serait la valeur de cette idée de la valeur ? Si l'on dit que, même à jamais irréalisée, elle n'en conserverait pas moins toute sa valeur, on ne sait trop ce que l'on dit. Car, si non seulement rien n'était bon, mais si rien n'était, s'il n'y avait même pas une conscience pour juger que l'idéal est irréalisé en l'opposant au réel, ce Bien n'étant aucun objet vers lequel certains êtres peuvent tendre, ce Bien n'étant aucune condition subjective qui permette de juger des degrés de la valeur en autre chose, ce Bien idéal, plongé dans une inconscience absolue, n'étant ni idéal, ni réel en lui-même, ni opposable à aucun réel, serait non seulement un néant de réel, mais un néant d'idéal. Dès lors la valeur suprême ne serait-elle pas dans *ce qui est* ? Mais, comme aux choses et aux êtres qui sont, nous attribuons différents degrés de valeur ou de dignité, la valeur ne peut pas plus s'absorber dans l'être qu'elle ne peut se concevoir sans être. Et lorsque l'on identifie l'Être et le Bien, c'est qu'on spécifie déjà cet Être comme étant la perfection de l'être, c'est-à-dire comme étant la valeur ou l'Idéal réalisé.

Dirons-nous donc que le principe se trouve dans l'idéal réel ? Mais encore faut-il qu'ainsi unis l'un à l'autre, chacun des deux termes conserve sa signification. Or l'idéal n'est-il pas toujours conçu par une sorte de dénivellement du réel et en opposition au réel, et en ce sens comme un irréel ? Dès lors il semble qu'on ne fasse que se contredire en parlant d'un irréel réel. Il n'en est rien cependant, car il faut être attentif au degré de valeur de ce réel lui-même. Et c'est seulement lorsque nous partons de la valeur non réalisée ou insuffisamment réalisée que nous opposons à ce réel inadéquat à la valeur, un irréel qui n'est irréel que dans notre façon de nier la limite ou l'imperfection, un idéal irréel en ce sens qu'il n'est pas absorbable dans la réalité dont la déficience nous fait aspirer à lui. Il n'est donc pas plus contradictoire de parler

d'un idéal réel que d'une perfection de l'être, car les deux expressions sont équivalentes. Mais encore, si cette perfection de l'être se trouvait posée uniquement à titre d'objet, on se retrouverait en présence de la difficulté que nous avons déjà rencontrée. Cette réalité du Bien, n'étant affirmée d'aucun sujet, n'étant ni connue ni goûtée, serait comme n'étant pas et, proprement, ne serait rien. Il faut qu'il y ait un affirmant de cet affirmé. Il faut, l'affirmation ne pouvant survenir comme une condition extrinsèque, que l'affirmé soit aussi l'affirmant, relation radicalement constitutive de la conscience. De sorte que la valeur suprême, en sa réalisation actuelle, c'est la conscience. Et nous avons nous-mêmes profondément « conscience » que rien ne vaudrait, en même temps que rien ne serait si toute conscience, absolument, venait à s'abolir. Seulement, autre est la plénitude de la Conscience, autre notre conscience inadéquate où, par la distance du sujet et de l'objet, se produit ce phénomène d'optique et de discursion selon lequel, alternativement, nous attribuons la valeur à notre acte même d'affirmation qui n'affirme qu'en surmontant l'affirmé, donc en se jugeant supérieur à ce qu'il juge — et il faut bien reconnaître qu'affirmer, c'est déjà opposer un idéal au réel, c'est déjà juger, au sens où juger signifie apprécier, donc s'ériger en juge ; — puis lorsque l'affirmé est conçu transcendant au *nexus causarum*, lorsqu'on lui attribue une valeur, nous nous soumettons à lui, nous nous tenons pour réceptifs, « agnitifs » et enrichis par l'objet de notre affirmation. Lors donc qu'il s'agit de l'affirmation suprême, c'est-à-dire de l'affirmation de Dieu, ne semble-t-il pas, selon le premier aspect, qu'en affirmant Dieu, nous nous faisons le Dieu de Dieu ? Mais il n'en serait ainsi que si l'aspect complémentaire ne se présentait aussi qui transforme l'affirmation en adoration. Et précisément cet acte complet consiste à reconnaître que la grandeur subjective de notre acte d'affirmation ne nous appartient pas et que c'est cela même qu'il nous faut poser à titre de Sujet-Objet absolu.

II. — Structure de la perception morale

1. *Du fait de l'aspiration et de l'idée d'obligation comme principes*

La distinction entre pensée prospective et pensée réflexive ainsi que la notion de projection réflexive doivent s'appliquer à l'ordre des perceptions morales. On peut se demander quel est, de l'obligation ou de l'aspiration, le principe véritablement

premier en morale. Nous percevons l'aspiration comme un mouvement spontané de nous-même, comme une sorte d'efférence, tandis que l'obligation, en dépit de ce qu'elle a d'intime, se présente avec un certain caractère de contrainte qui la rapproche de l'afférence ; mais, à voir les choses de plus près, il faut reconnaître que ces deux aspects ne sont pas isolables, sinon par abstraction, et que, de même que la réflexion s'exprime dans la prospection, de même l'obligation s'exprime dans l'aspiration, hors de quoi celle-ci demeurerait prisonnière de la diversité des tendances et comme dispersée en elles. Sans doute est-elle déjà immanente à la multiplicité chaotique des tendances, présente à chacune en ce que l'homme ne se contente jamais du simple appétit, mais, du moins en ses actes d'homme, le ratifie, le prolonge ou l'amplifie, manifestant ainsi cette aspiration prisonnière. Il faut que l'aspiration s'unifie précisément par la puissance contraignante de l'idée d'obligation. Inversement, à son tour, l'obligation perdrait son caractère d'intimité si l'on prétendait l'isoler de façon purement hétéronomique. Il y a donc entre ces deux aspects plus qu'une solidarité, il y a une réciprocité, une immanence de l'un à l'autre, qui est l'analogue de la projection réflexive. Et même il convient d'insister sur l'analogie : car l'obligation n'est que la liberté voulue, s'exprimant dans l'ordre de l'agir, et cette liberté est avant tout elle-même l'idée de liberté qui s'identifie à la réflexion détachante de tout réel, à la prise de conscience par la pensée de sa propre grandeur et de son dépassement de tout ce qui est en événement. En quoi l'on peut dire que la pensée s'oblige comme elle se réfléchit. L'aspiration, c'est ce détachement déjà projeté en agir, c'est-à-dire précisément dans la spontanéité vitale et qui par là se fait sentiment. Et, comme la réflexion nous fait nous détacher des choses et les juger, tandis que l'aspiration nous porte vers elles, ainsi l'obligation appartient au regard et l'aspiration au mouvement ; mais plus on veut spécifier l'une à l'égard de l'autre, plus on éprouve la puissance de leur lien, puisque l'une est un regard agissant et l'autre un mouvement dans l'ordre. Dès lors, on s'étonnera que nous les distinguions et même les opposions cependant. N'en est-il pas ainsi de la réflexion et de la prospection ? C'est qu'ici et là le lien peut se relâcher : prédominance de la prospection ou de la réflexion, prédominance de l'aspiration ou de la forme obligatoire. Dans l'ordre moral, il nous semble parfois que l'essor se substitue à l'effort, nous sommes comme portés par notre élan, nous n'avons pas à nous mettre dans l'ordre, nous nous sentons en lui : spontanéité spirituelle reconquise.

Mais précisément, il a fallu la reconquérir et nous bénéficions alors d'un passé d'effort et de discipline : l'aspiration ne cesse d'envelopper l'obligation. Inversement, et c'est alors non plus le bonheur, mais le malheur de la conscience, nous pouvons connaître l'exigence du devoir sans éprouver aucun attrait, mais dans une complète sécheresse. Il arrive alors que cependant un certain souvenir de l'aspiration la ranime. Mais il faut bien aussi accepter le fait et déterminer la condition de possibilité de la faute ; nous pouvons nous sentir si vides et privés d'élan que l'idée du devoir subsiste seule, toute pauvre et inefficace. Tant il est vrai que l'impératif est plutôt un indicatif ; il signale et spécifie, mais ne nous rend pas pour autant agissants.

En surplombant, comme elle le fait, le réel, la psychonoématique permet d'apercevoir, au cœur même du réel, le point le plus exquis peut-être du problème de la liberté, bien qu'elle n'en permette pas l'approfondissement analytique. Du moins est-il possible d'exprimer et même de surmonter la difficulté selon notre point de vue réflexif de déterminations structurelles. Il suffit en effet d'observer que nous sommes impuissants dans le cas de la pure obligation, puissants au contraire dans l'aspiration, soit qu'elle s'accompagne de la conscience de l'obligation, soit que celle-ci s'évanouisse en elle et se dépasse dans l'essor retrouvé. Car on sera disposé tout d'abord à penser que, si une pure idée est inefficace, c'est précisément parce que notre puissance ou notre impuissance échappent à la claire conscience et dépendent de tout le fond obscur de nous-même, de cet ensemble d'appétits, d'instincts ou de penchants qui, parfois, sont en nous, mais bien malgré nous, assez silencieux ou assez sages pour laisser émerger l'aspiration ; mais c'est là parler comme si l'aspiration était elle-même un fait parmi les autres, une pure puissance, un désir qui doit être le plus fort. Or précisément elle *doit* être telle, elle ne l'est pas à titre de fait donné : elle n'est ce qu'elle est que dans son rapport à l'obligation. Et lorsqu'elle triomphe, cette victoire morale n'est nullement assimilable à l'issue d'une bataille entre des forces de même nature : elle n'a de sens et elle n'est que parce que l'aspiration est ordonnée à un lieu proprement spirituel qui dépasse celui des événements. Le déterminisme se trouvant éliminé, qui n'est qu'une claire fabrication de l'entendement constructeur, on trouve en outre ici une raison de rejeter toute conception de fatalités aveugles ou d'obscurs débats desquels surgirait l'agir ou le non-agir, c'est-à-dire l'option pour ou contre l'obligation, simplement comme une résultante dans l'ordre des événements. Nous savons assez qu'en ce qui est humain, les

conditions de fait ne sont pas séparables des conditions idéelles et, il faut dire ici, idéales. De sorte que l'on doit reconnaître dans l'aspiration, et surtout lorsque son essor affaiblit la conscience de l'obligation, un aspect d'héroïsme ou de sainteté fugitive ; l'annonce d'une spontanéité régénérée et d'une liberté véritable par delà les formes onéreuses de notre liberté d'option. Le cas inverse, celui de l'obligation entendue, mais non écoutée, devrait faire l'objet de longues recherches psychonoématiques ; car, à la différence de celui de la spontanéité reconquise, il s'accompagne le plus souvent d'une logique multiforme qui exprime le fait obscur des fatalités où la psychonoématique ne pénètre pas, mais qui, humainement et sans cette logique, ne serait pas agissant à lui seul. Tout ce que nous pouvons observer ici, c'est qu'il se fait ou bien une justification objective par tentative de destruction du précepte, ou bien une justification subjective par analyse des empêchements externes ou internes ; l'objectivité du précepte est alors maintenue, mais le sujet se dit : « Je voudrais bien, mais je ne peux pas », ce qui signifie à vrai dire : « Je voudrais bien, mais je ne veux pas. » Car il y a toujours un vouloir, même s'il s'incarne dans l'appétit. Et il y a toujours une lumière, mais ici une lumière inversée, une connaissance lucide des moyens de troubler la lumière, à la faveur de quoi s'engendre peu à peu la volonté mauvaise, jusqu'à cette extrême limite d'inintelligibilité en quoi consiste la volonté du mal. La vocation de l'homme est dans un choix entre : être soi *par soi* ou *malgré soi*. Mais ce « malgré soi » est encore un « par soi » : il y a toujours une ratification, au point que le sujet veut alors tenir sa ténèbre intérieure pour son moi véritable.

2. *De la liberté réflexive et de la liberté morale*

Si l'analyse psychologique s'attache à pénétrer jusqu'aux zones infra-conscientes où s'élaborent les éléments de l'action, la détermination psychonoématique doit se faire dans la lumière de connaissance. Le point de vue psychologique du premier degré ne peut que retrouver un obscur passé, duquel il fait dépendre l'acte, et il se trouve ainsi disposé à conclure au nécessitarisme ; ou bien, par réaction, il voit, à la manière du bergsonisme, ce passé fleurir en actions originales et neuves, et il ramène la liberté à la création, ce qui est faire prévaloir la vitalité sur la spiritualité et, à la limite, abolir au profit de l'élan le regard de connaissance. Si nous nous attachons au contraire à l'analogue moral de la projection réflexive, pour voir dans l'aspiration l'expression

prospective du devoir-être et de la liberté réflexive, l'idée dans le fait, nous serons près de comprendre que notre perception morale, ainsi structurée, en son anticipation de l'acte, par ces deux conditions, obligation et aspiration, l'une qui gouverne, l'autre qui produit, comporte cet élément d'incertitude qui, manifeste ou voilé, se retrouve en toute perception. Nous ne doutons pas de l'idée de liberté qui s'identifie au détachement réflexif et au *cogito* toujours ressurgissant, mais nous sommes dans l'incertitude en ce qui concerne la réalisation de notre liberté, sa mesure, son degré. Il y a là une indétermination qui peut produire l'illusion de la liberté d'indifférence si l'on méconnaît la structure de projection réflexive de cette forme de perception spécifiquement morale avec son caractère de liaison absolument originale entre l'idéal et le réel. Ce caractère conditionne une option entre l'idéal et le réel, qui ne peut s'assimiler à un choix arbitraire entre deux réels et pas davantage à la résultante d'un équilibre de forces elles-mêmes réelles, puisque le rapport est entre l'idéal et le réel. L'idée, en ce qu'elle a de détachant du réel, c'est-à-dire de proprement réflexif, s'est manifestée dans la connexion spécifiquement morale qui s'établit entre elle et la réalité anticipée de l'agir par sa projection au sein de notre nature sensible sous la forme de l'aspiration ; elle a rempli sa fonction ; il ne convient pas de la faire rétroagir, nous voulons dire d'user de la réflexion contre la réflexion, de méconnaître ce mode de réfléchir essentiellement ordonné à la prospection en faisant intervenir une vue indéfiniment régressive et, par là même, dénaturante, qui changerait l'homme en statue de sel. Dans le domaine de la spéculation, une attitude critique et un effort de réflexion délibéré nous font reconnaître notre incertitude et chercher le moyen de nous en délivrer. Ici, l'incertitude humaine prend un autre sens : l'indétermination est là pour nous faire trancher par l'option le problème pratique qu'elle nous pose. Et même on peut supposer que toutes les dualités, bifurcations ou équivoques que nous avons vu se manifester dans toutes les formes de la perception humaine prennent un sens nouveau à titre d'anticipation de l'option réalisante de notre destinée. L'indétermination conditionnante est la forme la plus haute de perception équivoque, l'équivoque par excellence dont nous ne sortons que par l'agir moral. L'effort pour scruter et élémenter analytiquement cette perception anticipatrice et conditionnante de l'ordre moral ne peut que la réifier, car c'est là chercher dans une vue immobile l'âme en devenir. Alors que le cheminement moral tend à réaliser l'adéquation entre agir et contempler, il

est bien impossible de faire, chemin faisant, comme si cette adéquation se trouvait déjà réalisée, comme s'il était possible de fixer d'un regard abstrait le mouvement de l'âme.

3. *L'équivocité de la perception morale surmontée par l'option* (1)

Le terrain se trouvant ainsi préparé, on peut essayer maintenant de dessiner la structure de cet analogue de la projection réflexive d'une façon plus stricte.

1° L'acte d'intellection, dans sa pureté noétique, le *Je pense*, qui surmonte tout objet, est l'affirmation même de la liberté de la pensée, c'est-à-dire d'une grandeur au delà de toutes les déterminations aussi bien du penser que de l'agir. De même que le *Je* se fait objet et se projette en *moi*, la liberté réflexive se propose à elle-même comme objet ; l'obligation morale est, dans l'ordre de l'agir, la détermination pour l'indéterminé, c'est-à-dire pour cette liberté réflexive et détachante du réel. Elle est donc déjà une forme de réflexion projetée dans l'ordre de l'agir. Projection à vide, puisque l'acte n'est pas encore accompli, afférence sans doute, ainsi que nous l'avons observé, en ce que le moi tout plein de déterminations en éprouve la contrainte et la subit comme ne venant pas de lui ; mais efférence relativement à sa source qui est la grandeur même de la pensée, et par là même efférence et projection qui ne se projettent en rien : pur projet d'agir.

2° Mais il faut compter avec la nature sensible, avec tout ce qui est en nous-mêmes afférent et donné. Cette première forme de projection idéelle, en quoi consiste l'obligation, se projette à son tour dans ce monde d'appétits et s'y exprime sous la forme de l'aspiration qui peut bien émerger des forces de la nature et s'y exprimer en les captant et les métamorphosant, mais qui ne serait rien de ce qu'elle est indépendamment de l'idéalité de l'obligation. De sorte que l'aspiration se présente à cet égard comme une projection au second degré, ce qui montre encore mieux l'impossibilité de confondre cet attrait spirituel avec un simple mouvement de la nature.

3° En quoi consiste exactement la perception morale équivoque ? En cette proximité même entre l'idéal et le réel qui fait que nous ne pouvons savoir dans quelle mesure notre action est « morale ». Car tantôt l'aspiration est plus proche de la nature et presque en deçà de l'obligation, tantôt elle se situe déjà au delà,

(1) Ces pages nous ont inspiré une communication au Congrès philosophique de Neuchâtel (1949).

dans un essor reconquis qui pourtant ne serait jamais si jamais elle n'avait passé par l'obligation. Celle-ci est comme une crête, un sommet sans dimension : passage à un autre versant, transition entre la nature et la spiritualité, avec précisément la double possibilité de se plonger dans l'une ou de s'élever à l'autre. La perception morale a quelque chose d'intenable : elle est une alternative qui conduit à une option, non, comme on le croit, pour ou contre la moralité, car le moment strictement moral n'existe que dans cette perception, mais entre la nature et l'esprit, disons même entre le temps et l'éternité, quand bien même celle-ci n'est pas expressément visée. C'est en quoi nous avons pu dire que l'impératif était indicatif plus que réalisateur. Peut-être faut-il reconnaître que l'effort pour arrêter et stabiliser à ce point la moralité aboutit à un moralisme idolâtre.

4° L'équivoque se manifeste encore sous d'autres aspects. Si précisément, au lieu de n'user de cet instant de dualité que pour avancer et trancher par l'action, nous faisons un retour sur nous-mêmes, il semble que nous soyons ou bien poussés par le mouvement complexe des représentations et des tendances, ou bien laissés à l'indifférence d'un choix arbitraire. Mais c'est là se retrouver en deçà de la perception morale, alors qu'elle n'a de sens que pour nous conduire au delà. Désormais l'alternative n'est plus entre deux réels, mais entre l'idéal et le réel, entre la liberté elle-même et la nature. C'est uniquement parce qu'on assimile l'aspiration à la force d'une tendance que l'on peut croire à la solution arbitraire ou mécanique d'un conflit de forces. Et le point exact de l'ambiguïté se détermine en ce que, vue par le bas, l'aspiration est en effet une force qui s'alimente à celles des tendances qu'elle dérive, mais, vue par le haut, elle est expressive de l'obligation, et c'est par là que la solution du conflit ou l'élimination pratique de l'équivoque échappe aux catégories de temporalité qu'on veut leur imposer : dans l'instant, une liberté arbitraire, dans la rétrospection des conditions antécédentes, une détermination nécessaire.

5° La perception morale est encore équivoque en ce qu'elle enveloppe une antinomie : celle entre création ou découverte. Est-ce se créer ou se découvrir que d'opter moralement ? Nous croyons que là est l'un des aspects les plus révélateurs du caractère transcatégoriel de l'ordre moral. Cet ordre établit un rapport entre l'homme du temps et l'homme de l'éternité, de sorte que, ne pouvant nous représenter l'action que dans son rapport au temps, il nous semble tantôt que notre acte, dans la mesure précisément où il dépasse les automatismes de surface, nous

révèle à nous-mêmes en nos profondeurs de sentiment, tantôt qu'il nous faut progresser en ajoutant à nous-mêmes. Ou plutôt même, nous croyons tout à la fois qu'il présente l'un et l'autre caractère, sans comprendre comment cette création nous découvre ou cette découverte nous épanouit. Et nous ne pouvons faire mieux ici que comprendre pourquoi nous ne comprenons pas. C'est que l'un des deux termes du rapport échappe à toute représentation : nous avons bien le sentiment de la valeur supra-temporelle de l'option morale, mais non la vision de notre éternité. Nous avons raison de juger cette option créatrice puisqu'en effet nous nous éternisons dans et par le temps, ce qui n'est jamais un choix indifférent, et raison encore de juger que nous nous découvrons ainsi. Mais cette découverte est celle de notre être intemporel et non celle d'un être chronologiquement antécédent. L'illusion consiste ici à substituer à cette irreprésentable intemporalité un rebroussement spectaculaire vers le passé, qui nous fait croire que nous étions déjà ce que nous devenons, alors que nous devenons ce que nous sommes, nous créons temporellement notre être intemporel.

La difficulté ne tient pas seulement à cette invisible présence d'une éternité secrètement éprouvée cependant au cœur de l'acte moral ; mais à ce qu'il est également impossible soit d'absorber l'éternel dans le temporel, c'est-à-dire de le supprimer, soit d'éliminer de l'option toute considération de temps, comme si cette option s'accomplissait uniquement dans l'éternel. Il semble que, parce que l'on fait intervenir l'éternité, le temps ne compte plus, que tout se passe en dehors et au-dessus de lui, comme s'il n'était qu'un voile, laissant transparaître seulement ce qui s'accomplit sans lui. Il n'en est rien : nous optons pour ou contre lui, pour ou contre l'éternel ; il est donc constitutif de cette forme de liberté en quoi consiste l'option qui ne serait pas sans lui. En dépit de l'invisibilité de l'éternité, il serait plus facile de comprendre un choix intemporel dont le déroulement de notre vie dans le temps serait la manifestation. Nous croyons au contraire que le temps n'est pas seulement une sorte d'écran tel que notre passage par lui ne fait rien à l'affaire ; nous croyons qu'il a une fonction d'éternisation dans l'acte même qui nous fait opter pour ou contre lui. De sorte qu'au total, ce qui échappe au représentable, ce n'est pas seulement l'éternité, c'est encore l'action du temps dans l'éternité. Et il n'y a qu'un seul secret dont on voit bien le lieu, sans qu'il y ait espoir de le pénétrer. Ce secret tient à la nature réflexive de la pensée, à laquelle se rattache l'appréhension du moment de conscience et la structure

de temporalité qui s'édifie sur la base du devenir. De sorte que le temps, à lui seul, enveloppe déjà la possibilité de la dispersion et la possibilité de l'unité spirituelle. L'option le dissocie et nous fait tomber nous-mêmes à la dispersion destructive ou nous élève à l'unité spirituelle et réalisante.

6° La même figure de temps qui peut s'interpréter comme idée ou fait, obligation ou aspiration, liberté ou nécessité, création ou découverte, éternité ou temporalité, donne encore pouvoir ou vouloir. Elle peut se juger alternativement comme vouloir qui procède de notre pouvoir ou comme pouvoir qui exprime et fixe notre vouloir. Nous voyons cette connexion soit de bas en haut, soit de haut en bas, du réel à l'idéal ou de l'idéal au réel. Selon la première interprétation, nous ne voulons ou décidons que parce que nous sommes riches en pouvoirs, et notre volition n'est que le consentement à l'un de ces pouvoirs. Selon l'autre interprétation, comme nous ne savons ce que nous pouvons qu'autant que nous voulons, il s'ensuit que la conscience de nos pouvoirs n'est que le souvenir de nos vouloirs, en définitive l'idée qui tombe au réel, l'acte qui se fixe dans le fait. Et il est vrai simultanément que nous tirons notre pouvoir de notre vouloir, mais aussi notre vouloir de l'élection de nos possibilités concrètes, sans que jamais, à cause de cette dualité même d'interprétations, l'une des deux notions cède devant l'autre, ou soit réductible à l'autre : nous ne cessons de nous opposer nous-mêmes à nous-mêmes, nous pensons que notre acte sélectionne au sein d'un réel qui le déborde et qui par lui se transforme : perspective de temporalité, l'idéal émerge du réel, illusion déterministe. Ou bien, perspective d'éternité : l'idéal se dégrade en réel, illusion d'une liberté purement créatrice et sans donné. La vérité qui dépasse notre vision consiste ici à ne pas trancher, puisque nous ne pouvons nous voir à la fois dans le temps et dans l'éternité, et que c'est là cependant que nous nous situons par l'action morale. On retrouve toujours la même mortifiante impossibilité d'exprimer en spectacle ce qu'il faut agir, et ce qui ne se réalise qu'en agissant.

Je ne crée pas absolument, irrationnellement, mon ciel ou mon enfer. Je ne les porte pas non plus virtuellement ou tragiquement en moi, comme si l'éternel était du passé. Il faut seulement reconnaître que le consentement à l'amour qui nous porte est, dans l'ordre même de ce mouvement et de son épanouissement terminal, rationnel. Tandis que le refus d'aimer est irrationnel : la régression analytique de cause en cause, la détermination psychologique et historique, d'ailleurs obscure et incertaine,

tente de satisfaire un besoin d'expliquer. Et elle trouve bien quelques éléments d'explication selon l'événement interne ou externe, mais elle demeure radicalement impuissante à faire comprendre, selon l'essence, l'acte mauvais en sa finalité inversée. Il y aurait, certes, à prolonger bien au delà de ce que nous en esquissons la dialectique tragique du pouvoir et du vouloir. Mais peut-être un approfondissement de nos jugements à cet égard et de leur entrelac excède-t-il les capacités de l'analyse.

III. — Expression logique et déploiement réel de l'implication spirituelle

La preuve apparaît misérable au cœur aimant et l'on peut entendre l'âme spirituelle s'exclamer : « Que serait un Dieu qui se prouve ? » De son côté le pur rationaliste ne peut manquer de dire : « Que vaut une expérience intime jusqu'à l'hermétisme, et par là même, incontrôlable ? » Cette opposition est une suite du brisement de la pensée humaine en une diversité de modes de percevoir, hétérogènes les uns aux autres. Que peut tenter à cet égard la psychonoématique ? Rien de plus, rien de moins que rétablir le lien. C'est très peu, car cette recomposition, elle ne peut la faire entrevoir que sur son plan très spécial d'abstraction.

1. *Il existe une structure de désimplication spirituelle qui se retrouve en plusieurs modes de perception intellectuelle et que l'on peut appeler argument psycho-métaphysique*

L'essence de la réflexion, envisagée comme fait, c'est-à-dire d'un point de vue psychologique, c'est d'être tension par opposition au relâchement. Cela est biranien et c'est même l'essentiel du biranisme. Mais l'essence de la réflexion envisagée comme idée, c'est-à-dire d'un point de vue noétique, est d'être désimplication, saisie de ce qui conditionne le jugement explicite. Il serait éclairant de colliger certaines formules de cette désimplication.

« Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais déjà » est une formule de spiritualité qui peut se généraliser et s'étendre à tout mouvement de recherche : on implique l'idée même de ce vers quoi l'on tend ; seulement il faut chercher encore, car précisément le propre de l'implication est ici de ne pas se suffire : la réflexion creuse au-dessous du comportement conscientiel et trouve au principe ce que la pensée affirmera au terme.

« Je doute donc je pense. » La déduction ne peut être que réflexive et nullement prospective, comme si du concept abstrait

du doute en dérivait analytiquement le concept abstrait de la pensée. Il s'agit de l'expérience spécifiquement noétique où la pensée se reconnaît dans sa détermination en la surmontant. On pourrait dire que, à l'opposé du « tu ne me chercherais pas » qui manifeste un dynamisme, cette prise de conscience réalise dans l'instant la coïncidence entre implication et réflexion. Et toute prise de conscience imite cet instant.

« Toute conscience de finitude ou d'imperfection n'est possible que par l'idée de l'infini ou du parfait. » Cette idée est déjà la présence dans notre esprit de la réalité même de l'infini et du parfait.

Certains croient montrer que l'usurpation, la violence ou quelque équilibre de forces sont à l'origine du droit. Mais, à supposer même que l'événement produise ainsi à l'existence cette justice imitée, encore faut-il que nous ayons les idées de justice et de droit pour que ce mimétisme lui-même soit possible. Hors de quoi, l'état social serait une situation de fait, sans nul jugement immanent par lequel il s'apprécie juste ou injuste à quelque degré.

Nul homme n'est pleinement sincère, ni simple, ni pur. Comment le saurions-nous si nous n'avions pourtant un idéal de sincérité, de simplicité, de pureté ?

Ainsi on retrouve toujours la présence idéelle ou réelle de ce qui conditionne l'objet de l'affirmation. Encore faut-il distinguer, même en se situant à la source, divers aspects. Ou bien c'est la chose limitée qui fait l'objet de l'affirmation, et alors on observe que l'illimité est déjà supposé. Ou bien c'est cet illimité qui veut être affirmé, et alors on observe qu'il se précède lui-même comme sa condition, telle, bien que formelle, la première déduction de Lachelier. D'autre part, cette condition ou bien est affirmée comme idéale, ou bien est posée réelle. Par exemple, le *Je suis* n'est que le *Je suis* du *Je pense*, ou bien signifie l'être concret et singulier. La régression réflexive du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait, affirme l'originalité du parfait et de l'infini en tant qu'idées. Mais c'est un nouveau pas — certains disent un saut — de les affirmer comme réels. Et c'est là, croyons-nous précisément, qu'il n'y a pas d'argument ontologique, ou, si l'on veut, de passage prospectif à l'être à partir de l'idée, mais toujours une saisie réflexive de l'être dans l'idée : la pensée s'étant dégagée de toutes ses déterminations, elle devient elle-même l'absolu réel par l'effacement des limites. Ou, si l'on veut, la subjectivité se reconnaît objectivité bien plus que tout ce qui est en concepts ou en images.

2. *L'argument psycho-métaphysique est lui-même une perception intellectuelle équivoque non selon la structure, mais selon l'apparence. Une vue synthétique des différents modes de percevoir fait comprendre cette apparence*

Ici, plus que jamais, il semble y avoir dans le réel, quelque vague que subsiste, chez la plupart des esprits, la signification de ce mot, une densité telle que tous les raisonnements prennent à son égard quelque chose de verbal. Peut-on faire sérieusement que quelque chose soit par le pouvoir des mots ? Et les formules logiques les plus strictes et les plus rigoureuses sont, par là même, celles qui risquent de paraître les plus éloignées de cette densité du réel. De sorte que ce mode de pensée : remonter du conditionné à la condition, dégager réflexivement l'implication fondamentale, faire ressurgir le primat de la subjectivité au-dessous d'une objectivité réifiante dont la terne lumière est écrasante, cela qui paraît aux uns le mode type du raisonnement métaphysique, l'éternelle résurrection de la pensée et de son droit d'affirmer, paraît aux autres dans un extrême éloignement du réel, sans puissance et par là même sans valeur. Voilà ce que nous entendons ici par perception équivoque, dont il y a lieu de se demander s'il est possible de sortir et comment. La difficulté n'est pas la même lorsqu'il s'agit de l'équivoque de perception externe. Car nous savons que la vérité est dans l'un ou l'autre terme de l'alternative et que l'alternance n'est qu'un jeu subjectif. Nous avons la certitude qu'il y a une porte de sortie. Il n'en est point ainsi dans cette suprême équivoque intellectuelle. On ne peut passer de la forme de l'équivoque à la loi de compensation qui la suppose et la domine, parce qu'en définitive *il n'y a pas de présence visible.* Ou, si l'on veut, pour ceux-là même qui accordent une valeur à l'argument métaphysique, la présence est invariablement sous-jacente ou implicite. Elle est ce que l'argument se propose de dévoiler en l'absence de vision plus claire et plus rassasiante. La présence sensible est au contraire ce qui s'affirme avec stabilité et se contrôle sous la diversité des points de vue. Seule la conscience de l'illusion la met en cause ; et la connaissance de l'illusion la retrouve encore après cette épreuve.

Affirmer une présence, voire même en affirmer la possession, n'est pas la posséder. Et on peut entrevoir ici un certain rapport entre les formes les plus hautes de perceptions intellectuelles, celles qui concernent une valeur, et le domaine de la perception interne où l'ambiguïté présente elle aussi des caractères parti-

culiers. Car il y a toujours en ce domaine illusion de présence, bien qu'il n'y ait pas de présence stable, sinon à la racine un obscur sentiment d'existence et au sommet un sujet noétique. Mais celui-ci précisément ne cesse de s'objectiver et de se symboliser diversement sur la base de ce sentiment vital en un moi toujours présent si l'on veut, mais aussi toujours fuyant en ses figurations changeantes. Nul objet n'est possédé. Et en ce sens nulle présence comparable aux présences stables de l'extériorité. Cela reconnu, disons que la perception intellectuelle veut affirmer et que la perception interne veut éprouver. On entrevoit par là qu'il faut qu'elles se mettent ensemble pour opérer à elles deux, sur le plan supérieur des valeurs et de l'intériorité, ce que la perception externe est capable de faire sur le plan de la simple existence. L'âme et Dieu font l'objet d'une affirmation non seulement légitime, mais efficace lorsqu'au mouvement d'intellection, le sujet fait correspondre un mouvement de dépouillement des illusions et de recherche concrète et pleinement « engageante ». L'âme et Dieu font l'objet d'une épreuve éclairée lorsque l'expérience interne qui n'offrirait, du moins dans ses premières réalisations, qu'un contact obscur se réfléchit en une argumentation qui affirme comme objet de la pensée la condition même de cette pensée, en quoi la *sagesse mystique* n'accepte pas de briser avec toute spéculation théologique. Bref, il faut que la perception intellectuelle et la perception interne, incomplètes séparément, se joignent. Et alors peut-être la perception externe qui paraissait complète révèle-t-elle qu'elle n'était que symbolique d'objectivité et ne prend-elle sa signification qu'en s'intégrant dans la perception interne elle-même et en réalisant ainsi l'objectivité spirituelle. Les thomistes ont raison de partir de l'extériorité comme du réel et du stable. Mais ce n'est là qu'un départ. Et, si l'on peut entrevoir un lieu suprême de convergence, encore fautil comprendre tout d'abord pour quelle raison il n'y a pas, dans la perception intellectuelle et dans la perception interne, comme dans la perception externe, de prolongement de la structure d'équivoque en structure de compensation. C'est précisément parce que la présence affirmée ne peut être tenue. Voilà ce qui demande approfondissement : il s'agit d'échapper à une perception intellectuelle qui risque d'être jugée comme du tout-notionnel et à une perception interne qui risque d'être jugée comme du tout-mirage.

3. *Si la perception interne et la perception intellectuelle, peuvent se compléter et se corriger l'une par l'autre l'équivocité réelle de l'une et l'équivocité apparente de l'autre s'abolissent : non seulement l'argument mais la désimplication réelle s'accomplissent*

La loi de la perception externe est que l'idée du point de vue compense la limitation du point de vue, que l'idée affirme en niant ce qu'il y a de négatif. Mais cette formulation n'est-elle pas celle de l'argument métaphysique, et cet argument lui-même, qu'est-il d'autre que l'expression de la structure réflexive de la pensée humaine ? La perception externe ne fait rien de plus qu'exhiber dans le sensible et réaliser dans le moment de conscience, sans discursion, cette structure. Si bien que la pensée est toute pauvre : elle projette dans l'objet ses richesses d'implication, elle y trouve tous les rapports. Elle n'est plus que *Je* ou conscience du monde. Il faut faire de la psychologie, c'est-à-dire se détacher expressément de cet objet naturel pour retrouver discursivement dans la conscience prise pour nouvel objet ces rapports à titre de jugements implicites et organisés entre eux. C'est là prise de conscience d'un certain aspect de l'implication noétique. La perception externe d'ailleurs était déjà une première prise de conscience, et, sous la forme d'implication perceptive, déjà l'implication noétique enveloppée dans le sensible. Par là même, sans revenir à la conscience, sans s'attacher à elle, mais par dépouillement direct du sensible, il est possible aux sciences humaines de se déployer en tirant parti prospectivement de l'implication noétique. Surmontée dès le premier moment de perception, l'équivoque virtuelle à la sensation est alors définitivement surmontée, soit qu'on cherche dans un passé conscientiel les étapes de l'organisation perceptive, soit qu'on stylise scientifiquement l'objet de la perception.

Il n'en va pas de même dans la perception interne qui est un détachement de la présence externe quand bien même elle se constitue par vestiges de cette présence, car justement ce sont initialement des mirages de présence. Et il n'en est pas de même de l'argument métaphysique qui est argument précisément parce qu'il ne possède pas. Il faut, comme nous l'indiquions, mettre ensemble cette intellection et cette épreuve pour les opposer à l'affirmation d'extériorité. Il faut comprendre que chacune à part ne peut comporter la loi de compensation parce que c'est *ensemble* qu'elles la réalisent. Elles n'accomplissent

chacune qu'une démarche fragmentaire de la réflexion, et ces deux démarches sont complémentaires et se requièrent pour restituer à la pensée sa plénitude réflexive, ou plutôt pour réaliser cette plénitude dont la perception externe n'offre dans le moment que le symbole ou l'ébauche. Que la condition devienne l'objet, telle est la loi unique qui unit la conscience à l'absolu de la pensée, en même temps qu'elle l'empêche de se prendre pour cet absolu, puisqu'il faut toujours que cela *devienne* à travers le temps, alors que si cela *était*, la réflexion s'abolirait dans ce triomphe. Que la condition devienne l'objet, voilà ce que semble réaliser la perception interne, puisque, par un retour sur soi, détachant de l'extériorité, le sujet se prend pour objet. Mais il ne faut pas s'y tromper : ce n'est pas le sujet noétique ou la conscience du monde qui se prend pour objet en tant que connaissant. C'est cette conscience *dans le monde* qui s'intéresse à ses comportements. Le *Je* ne se réfléchit qu'en un *moi* qui est un autre monde, riche d'implication sentimentale sans doute, mais qui peut travailler à se tirer au clair en un verbe qui jamais ne s'achève. Il y a là une densité impure qui révèle une réflexion empirique où le sujet n'épuise ni ne réalise la pensée à titre de condition totale, mais lui substitue plutôt le succédané d'un jeu d'images et de paroles indéfini. A aucun moment le moi n'est remonté à la condition première, mais il imite cette réflexion totale : c'est lui-même qui se dualise, cherchant en d'imaginaires profondeurs, les conditions indéfiniment multiples et divisibles de tel sentiment qu'il éprouve ou croit éprouver — qu'il éprouve ou croit éprouver selon l'incertitude foncière et le principe d'une équivoque non abolie.

Allons au contraire à la clarté de l'intellection, et redisons : que la condition devienne l'objet. L'argument métaphysique, lui, est bien la réalisation de la réflexion totale, et sous une forme pure. Mais alors on devra reconnaître que cette forme est trop pure, en ce sens qu'elle demeure abstraite. A cet égard, « tu ne me chercherais pas... » est une façon *rationnellement légitime* de se rassurer, parce que précisément on n'a pas *trouvé*, trouvé concrètement, possédé à titre de présence objective, mais que la présence n'est que sous-jacente, de telle sorte que le mouvement discursif, ramené à l'ordre notionnel, ne correspond pas en toute profondeur à l'implication, mais la signale seulement. Affirmation de présence sans présence. Il faut joindre à cette perception intellectuelle la perception interne pour que la densité se retrouve et pour que la présence affirmée fasse objet et s'offre à quelque degré comme réalité possédée. Dans la mesure où perception

intellectuelle et perception interne, clarté et épreuve s'infléchissent l'une vers l'autre et se rapprochent de la coïncidence, on doit reconnaître sans doute que tout s'enrichit et tout se simplifie merveilleusement. L'intériorité s'allège de sa vaine multiplicité et la réflexion métaphysique s'accomplit.

4. *La loi de compensation intervient entre la perception intellectuelle et la perception interne pour donner à l'une la puissance et à l'autre la vérité*

Si le point de vue ne se réfléchit, c'est-à-dire si une intériorité obscure ou une vie ne devient aperceptive, le *donné* et la *condition* demeurent indiscernables ; ils ne se dualisent qu'autant que surgit l'idée de la condition. Cette naissance de l'idée, pas plus que celle de la sensation, ne comporte, pour l'essentiel, d'antécédent connaissable. La réflexion constituante ne régresse pas en deçà de la réflexion ; ce qui revient à dire que, si l'on peut bien constater du dehors les conditions de l'avènement de la conscience, c'est-à-dire déterminer les évènements qui l'amènent, cependant, en son intimité essentielle, la conscience ne s'explique pas. On y reconnaît seulement cette structure selon laquelle la condition et l'idée de la condition ne sont que l'une par l'autre. Mais cette connexion comporte un certain jeu : la détermination de l'idée et la détermination de la situation peuvent ne pas se correspondre exactement (ce qui précisément est le cas de l'illusion). La loi de compensation ne fait qu'exprimer la structure réflexive selon laquelle la condition de fait et son idée ne peuvent en principe se constituer que l'une par l'autre. De sorte qu'en principe aussi, elle est toujours vraie, elle est le fondement de la vérité de fait du percept, *hic et nunc*. Mais en fait aussi, les variations du point de vue peuvent ne pas s'exprimer exactement dans leur idée, et l'équivoque immanente à la sensation et sous-jacente à la perception ne peut être surmontée qu'en fonction d'une surcomposition de nature psychologique, c'est-à-dire d'une adjonction mnémonique adventice. C'est pourquoi il n'y a de certitude pratique que dans la vérification et, sous la forme spécifiquement perceptive, dans la vérification instantanée par le contrôle réciproque de deux sous-points de vue, l'un par l'autre, comme dans la synthèse binoculaire.

Cela rappelé, schématisons au maximum. La condition de fait s'exprimant dans la variation sensible, on peut ici identifier fonctionnellement l'un à l'autre le donné et cette condition et les appeler *image*. L'idée de la condition, ou conditionnement idéel

sera dès lors l'affirmation de l'image, par quoi se constitue la présence. Si, en une conscience désormais éveillée à l'*idée*, l'*image* se sépare de l'*idée*, elle perd toute signification interne, la perception se décompose et ne se recompose que par le jeu psychologique des significations équivoques. Si c'est l'*idée* au contraire qui déborde sur l'*image*, il se crée une expansion illusionnante. Or la perception intellectuelle définie ici par l'argument métaphysique est à la perception interne ce que l'*idée* est à l'*image*. Si l'*image* se trouve abandonnée à elle-même, la présence se divise, se multiplie au gré de notre imagination, et la perception interne devient celle du rêve éveillé. Si l'*idée* au contraire abandonne l'*image* et prétend se constituer à elle seule en perception interne, elle oublie qu'elle est le dépassement de la limite, et dans cet état d'abstraction concrétisée, le sujet croit remonter à lui-même comme pur sujet et se saisir ou du moins se viser comme tel. L'absence et la présence, le vide et la plénitude, rien et tout, *Je* et Dieu deviennent indiscernables. Et cette indistinction se fait au profit d'un pur sujet ou d'une pensée pure qui s'affirment sur le plan de l'immanence. En s'abstrayant du moi et en feignant de couper toute attache avec l'ensemble des conditions limitatives qu'il a pour fonction de surmonter, le *Je* tend à se diviniser, n'étant plus la conscience de personne. La présence véridique procède au contraire d'un juste équilibre entre l'*idée* et l'*image*. Reste à dire en quoi consiste ce juste point et comment l'idée et l'image, l'intellection et l'expérience se compensent en une intériorité qui n'est ni purement noétique, ni purement sentimentale, mais telle au contraire que le sentiment supprime l'abstraction et la vérité du verbe supprime le simulacre.

5. *La perception spirituelle et l'argument psycho-métaphysique symbolisent*

Si l'on voit dans la perception spirituelle une intériorité régénérée, si cette régénération se comprend comme réalisation de cela même dont l'argument n'est que l'expression rationnelle, donc comme effective prise de conscience de la présence impliquée, à différents degrés et sous une infinie variété de formes et de nuancements délicats, ce rapport de symbolisation devient évident. Mais, pour reconnaître qu'il en est bien ainsi, pour comprendre qu'il y a des degrés dans la possession et des degrés dans la compensation tels qu'à la limite de distension, il ne subsiste plus que le verbe de la perception spirituelle, c'est-à-dire précisément l'argument, tandis qu'à la limite de tension toute discur-

sion s'évanouit, transcendée en une intellection plus parfaite, pour aller jusque-là, il faudrait pénétrer plus avant dans la richesse, la diversité, le détail de la perception spirituelle. Or notre genre d'analyse ne peut et ne doit apporter qu'un genre de clarté du dehors. Tout d'abord, selon la tension du lien entre l'*idée* et l'*image*, on comprend certains caractères apparemment antinomiques de l'expérience spirituelle. Elle peut donner alternativement l'abondance et la sécheresse ; elle affirme simultanément dans ses phases préparatoires la présence et l'absence, réalisant spécifiquement la structure noétique en faisant une présence de la conscience même d'absence ; elle joint l'intimité à l'éloignement : « toi si près de moi, qui suis si loin de toi », dit saint Anselme ; l'immanence enfin à la transcendance. Elle intériorise ce qui dans l'extériorité n'est que la relation distantielle ; et, si l'on peut aisément reconnaître que, dans l'expérience esthétique, l'implication sentimentale se projette dans l'extériorité, elle projette elle aussi dans le monde une implication proprement spirituelle : toutes les résonances en une. On peut entendre par là ce témoignage de certains mystiques pour qui l'univers est transformé, vécu et représenté selon un autre rythme : *Et renovabis faciem terræ*.

Mais il ne faut pas vouloir être mystique sans être mystique, c'est-à-dire tenter de comprendre ni prétendre contrôler rationnellement des états exceptionnels en leurs inscrutables profondeurs. Il faut comprendre seulement, selon le même principe de tension, que cette forme de perception présente le caractère paradoxal d'être la plus réalisante du verbe et, pour cela même, la plus imperméable aux formes discursives et conceptualisantes de ce verbe. La raison philosophique n'en peut que tracer les contours ou assigner la place dans l'ordre du connaître. Elle cherche à la fois suggestions et confirmations dans les témoignages mystiques. Mais, de l'aveu même des témoins, ces paroles au dehors, soit spontanément arrachées à l'amour par l'amour, soit élaborées et muées en chant spirituel, n'atteignent que les zones frontalières de l'Intimité éprouvée ou des pays entrevus.

Toutefois de tels états se trouvent eux-mêmes engagés dans un plus vaste dynamisme spirituel qui est celui de l'aspiration et des vicissitudes qui la rendent plus ou moins sensible à elle-même. Sous cet aspect, l'expérience n'a pas le caractère d'exception et d'hermétisme que l'on attribue à certaines de ses phases chez quelques grands mystiques. On peut même, usant d'une dialectique de déploiement et d'exploration de type blondélien, montrer

qu'il s'agit là d'une disposition fondamentale, qui, même voilée, arrêtée dans ses expansions ou déviée, se présente comme un caractère constitutif de la nature humaine. Dans le prolongement de cette remarque, on doit supposer en outre qu'une telle expérience se présente, selon les consciences et selon les moments, sous des formes plus ou moins claires, plus ou moins obscurcies ou voilées et, par là même, qu'entre surface et profondeur, il y a tous les degrés. De sorte que l'expérience en profondeur du mystique n'est peut-être que la conscience humaine se réalisant comme « prise de conscience » de son essence, donc d'une essence universellement impliquée en l'homme et déjà présente aux formes plus dispersives et extérieures de l'existence conscientielle. Par là un regard insistant et scrutateur peut apercevoir, à l'état d'ébauche, dans les formes élémentaires encore incertaines et indigentes de l'expérience spirituelle les réalisations les plus parfaites et les plus pures de la vie mystique. Même si l'être ne correspond pas à son vœu essentiel, le désir d'épanouissement saisissable dans les formes débutantes ou primitives de l'expérience spirituelle interdit de tenir pour complet hermétisme le plein épanouissement des formes supérieures. Celles-ci ne sont plus une étrangeté ni une terre absolument étrangère pour l'homme normal. Si l'appel est humain — encore que virtuel déjà d'un attrait divin — il se trouve dans l'homme normal. Reste que, la réponse étant divine, il serait absurde que la raison philosophique pensât épuiser ce dont la valeur est précisément de lui échapper en donnant autre chose que ce qu'elle peut donner. Mais il n'empêche qu'elle peut comprendre du dehors cette réponse, comme étant précisément réponse à un appel et épanouissement d'une expérience tels que ni celle-ci, ni celui-là ne lui sont imperméables. De sorte finalement qu'une justification par le dehors n'est pas inconcevable. Sans avoir à connaître, sans pouvoir connaître par elle-même le contenu le plus intime de la perception mystique, la raison philosophique peut lui assigner sa place et même déterminer à cet égard une structure comme étant un mode de saisie ou de perception qui doit achever ce qui ne s'achève pas, s'emboîter en un ordre du connaître dont les structures dessinent déjà du dehors ce qui manque à leur achèvement. C'est précisément, et toujours du dehors, la figuration extérieure de cet achèvement qu'il est philosophiquement possible et légitime de reconnaître en fonction de cette exigence de jonction entre l'intellection et le sentiment, c'est-à-dire entre deux modes incomplets de structures perceptives tels que nous les avons précédemment définis.

Le terrain se trouvant ainsi préparé, nous dirons que, retrouver analogiquement la loi de compensation, ce ne doit pas consister à rendre compte du plus par le moins. Mais ce doit être au contraire ressaisir, en sa réalisation à la fois la plus concrète et la plus pure, le principe dont la loi de compensation est l'expression immobile et stabilisée dans l'ordre inférieur de l'extériorité. De même que, dans l'extériorité, le sujet s'affirme objet et présent aux objets en les affirmant présents à lui-même, de même il y a ici dualité de présences. Le sujet s'affirme en affirmant Dieu ; les deux présences se tiennent dans le même acte. Il faut que l'union soit aussi distance et différence, et c'est là précisément ce que réalise l'acte d'adoration puisque cet acte est aussi celui de l'humilité. Dieu reconnu, c'est Dieu affirmé et aimé comme n'étant pas moi, mais le Bien qui s'offre à mon expansion agnitive. C'est donc aussi la limitation reconnue de mon existence individuelle. Cette relation entre deux sujets enveloppe à la fois leur unité spirituelle, c'est-à-dire leur union, et leur distinction persistante. Plus la relation est parfaite, moins discursive est la prise de conscience qui tend alors à se stabiliser dans la plénitude. Toute la vie spirituelle s'absorbe et se simplifie alors dans cet unique mouvement qui assume et transforme tout le reste. Elle devient l'argument, le déploiement de l'implexe, le passage ontologique lui-même : que la condition se fasse objet. Elle rayonne de l'homme intérieur jusqu'à l'homme extérieur auquel elle communique une force et une clairvoyance qui étonnent. Mais il faut bien entendre alors que la compensation ne doit nullement consister en ce que la vie intérieure viendrait compenser du dehors une argumentation abstraite, ni réciproquement en ce que le raisonnement philosophique viendrait ordonner du dehors une agitation sentimentale. La compensation est dans une intime jonction entre l'*idée* et l'*image*, qui se situe au delà de tous les pouvoirs humains. Elle est le lien lui-même.

Dans la perception externe, le sujet *compense* en faisant lui-même, bien que de façon non discursive, la *mise au point*. Dans la perception interne, qu'il nous apparaît maintenant presque légitime d'appeler intériorité abîmée, le sujet peut tenter une mise au point à laquelle jamais il ne parvient : aimer ou croire-aimer ? Dans la perception spirituelle, il n'y a qu'une seule mise au point : c'est de ne plus tenter d'en faire aucune ; c'est la *dénudation* qui, en dépassant toute détermination, en allant toujours au delà, absorbe, de la vie intérieure, tout ce qui est viable, et réalise l'intégration des modalités sentimentales ou spirituelles qui, en dehors de cet ininterrompu mouvement, ne

pourraient en se stabilisant que faire interposition et tomber à l'illusion. Nulle part ailleurs que dans ce mouvement, dans cet agrandissement à la mesure de la grandeur divine, il n'y a pour l'homme de certitude concrète.

Quel est le problème de fond de la psychonoématique, sinon le problème de la vérité, sous les espèces de l'équation de la conscience ? Non point évidemment de la réalisation, mais de la formulation de cette vérité. Nous croyons qu'il n'y a pas d'autre vérité plénière, ni d'autre certitude que cette conscience en quelque sorte négative de l'aspiration, qui ne lui est fidèle qu'en renonçant à se fixer, en dénudant toujours par le refus du spectacle et de la mise au point. Telle est du moins la part de l'homme. Le reste, s'il vient, vient de Dieu.

Mais il appartient encore à la psychonoématique de comprendre, au moins en principe, les dénaturations, les rechutes de la perception spirituelle, en laquelle à nouveau l'illusion peut s'insinuer. Un regard très pénétrant serait capable peut-être d'aller dans cette voie beaucoup plus loin que nous ne pourrions le faire, de découvrir et de formuler dans un point de vue psychonoématique les lois multiples qui régissent le domaine foisonnant des illusions spirituelles ; de quoi, par finesse et sans doute sous l'influx d'une lumière particulière, les maîtres de la vie intérieure n'ont pas manqué d'approcher. Qu'il nous suffise d'observer à cet égard que c'est dans la recherche d'une mise au point issue de l'une des trois concupiscences : sentir, dominer, savoir, que la compensation s'effondre et que la recomposition s'arrête ou se pervertit, que l'on veuille, selon le sens propre, soit imager l'idée, soit idéer l'image. D'une part, vouloir à tout prix éprouver ce que l'on désirerait sentir et ce que l'on croit qu'on devrait sentir, tenter de compenser par l'imagination la froideur du savoir, cela entraîne, avec l'exaltation, toutes les variétés du faux mysticisme, encore que, par discipline et dans l'abandon du sens propre, une action imaginative puisse s'intégrer au mouvement spirituel. D'autre part, raisonner sur ce que l'on expérimente, tirer de là une doctrine, ou tenter de se conduire par la seule pensée raisonnante, cela ramène le regard curieux ou le regard anxieux qui arrêtent ; encore que, dans le même abandon du sens propre, il puisse être légitime et commandé de réfléchir la perception spirituelle et d'en exprimer quelque chose. Selon les circonstances, la méditation conditionne, stimule ou paralyse l'oraison. Elle est, de toute façon, une distension passagère de l'équilibre compensateur.

Enfin, il reste à reconnaître qu'à l'antipôle des illusions spi-

rituelles, il y a, dans les alternances inévitables de tension et de distension temporelles, un arrêt apparent de la compensation et de l'équilibre unitaire, une conscience d'inadéquation de la conscience qui viennent au contraire nourrir et parachever le mouvement de l'âme. Et cette apparence, troublante au premier regard, rassurante à un regard plus pénétrant, s'entend assez bien dans le point de vue de la dénudation. Il y a une paix des profondeurs au delà même des extases. La purification se poursuit à travers le non-savoir. La sainteté peut ignorer les plus hautes faveurs mystiques, et cela est encore mystique : la conquête de l'image importe plus que son éphémère éblouissement. Que la contemplation soit tantôt lumière, tantôt et le plus souvent obscurité, cela tient à la structure de la conscience où l'agir et la vision ne peuvent, selon le temps, être adéquats l'un à l'autre. L'essentiel est dans une fixité d'orientation vers l'image. Il n'est point aisé d'entendre spéculativement cette affirmation des spirituels qui, en tant que règle pratique, ne souffre pas de difficulté, à savoir : que c'est la disposition volontaire et non la vibration sensible qui importe. Car il semble alors que l'intime certitude se trouve compromise. Mais cette crainte ne tient-elle pas à ce qu'on ne situe pas assez haut les états de sécheresse ? On les voit seulement sur le plan des fluctuations affectives, alors que l'opération transformante que nous appelons désimplication *réelle* de l'implication spirituelle, doit se faire dans le non-consentement à toutes ces fluctuations, et alors que c'est précisément l'épaisseur d'une sensibilité inférieure qui voile l'image, qui l'éloigne et peut empêcher de reconnaître qu'elle est déjà là, intime et lointaine, présente et voilée. La distension temporelle naît d'un écart entre l'idée et l'image qui est à l'opposé du repliement orgueilleux de l'idée sur elle-même ou de son expression purement abstraite. Et même notre genre d'analyse exprime bien qu'en cette prospection persévérante, la nature réflexive de la pensée se manifeste encore, puisque le lien avec l'extériorité n'est pas encore rompu. Il faut faire feu de tout bois, et la suspension spirituelle des joies ou des douleurs qui passent produit, en de froides profondeurs, une joie en quelque sorte réflexive et surmontante, indifféremment joie de joie ou joie de douleur. Ainsi comprend-on qu'en dehors de ses moments illuminatifs, l'expérience spirituelle envisagée dans la totalité de son dynamisme, soit plus volitionnelle qu'affective ou cognitive, et que Fénelon puisse dire dans sa 79e lettre spirituelle : « On sent un je ne sais quoi très profond et très intime, qui ne veut rien au delà et qui fait un rassasiement de volonté. » C'est alors que, du fond de son aridité, l'âme spiri-

tuelle, non plus soucieuse d'elle-même et de la qualité de son amour, mais simplifiée, mais ordonnée à l'amour, pourrait affirmer en vérité : « Je suis fidèle parce que j'aime. »

Nous argumentons quand la vie spirituelle fléchit et que la vivante *Image* perd de son intensité. Nous nous acharnons au contraire sur nous-mêmes et cherchons un secret intérieur quand nous éprouvons trop péniblement l'irrassasiement de l'argumentation abstraite. L'unité, la vraie vie, la vérité vécue sont au delà de ces décompositions inverses que l'on pourrait appeler l'une, intériorité spectaculaire et l'autre, abstraction philosophique. La conscience, si elle ne renonce pas à être son être, s'engage dans une entreprise toujours recommencée, à travers de partiels échecs et des bonheurs précaires pour obtenir la jonction et la recomposition désirées. Et il arrive en effet qu'à différents degrés, la compensation spirituelle efface ses manifestations discursives, et que l'*idée* et l'*image*, la raison et l'épreuve se joignent de telle sorte que le besoin d'argumenter ou le désir de se voir cessent de se faire sentir. Alors aussi l'intellection et l'intériorité sont plus pures et plus véritablement restituées à leur essence. La tentative pour retrouver ce lien est la seule voie qui puisse donner à l'homme la certitude d'avoir une âme. Mais, lorsqu'il s'agit de tenter l'essentiel, c'est-à-dire d'entrer dans les voies d'une connaissance qui est amour et d'un amour illuminatif, l'homme ne peut, puisque par amour il s'engage dans l'amour, se juger ni se trouver réellement solitaire. Il ne pourrait feindre d'être seul que s'il repliait encore le connaître sur lui-même. L'option est sa part. Mais les chemins sont des révélations. Et la sagesse mystique est encore plus déconcertante que la claudicante sagesse réflexive. En son alliance déjà formée avec Dieu, et là seulement, l'homme devient capable de croire à son âme qui, hors de cette prospection retrouvée, ne fait que se disperser et demeure misérablement informe.

La loi de l'analogie qui a inspiré notre recherche nous conduit à cette perspective finale où se reconnaît une secrète correspondance entre l'extériorité noétique et l'intimité spirituelle, en ce que l'analyse révèle en chacune la structure de fonctions inverses. Il faut priver l'espace de ses premières déterminations sensibles pour que se révèle, en cette extériorité, l'intériorité des idées. Nos constructions rationnelles qui appartiennent encore à l'imaginable ne sont alors que des moyens d'accès à l'intelligible que recèle en son vide apparent cette pure matière à contemplation.

Il faut priver l'âme des biens sensibles pour qu'elle se reconnaisse en se reconnaissant mouvement aspiratif. Elle se voit alors absence ou privation de la présence désirée. Mais ce qui pour la conscience individuelle est absence, cela est intrinsèquement la présence elle-même qui seule opère ce vide : se faire chercher. De sorte que l'exigence en nous de l'infini est l'infini lui-même. Et comme les déterminations imaginatives conditionnent la saisie des essences géométriques, ainsi il y a, dans notre temps d'accomplissement, des modes successifs et déterminés d'agir et de penser qui entretiennent notre avidité et conditionnent notre réalisation spirituelles. Malebranche, en rapprochant et opposant tout ensemble à titre de sciences divines la géométrie et la morale, nous paraît avoir exprimé à sa manière cette symétrie profonde et cachée des deux ordres.

Il n'appartient pas à la réflexion d'actualiser les possibilités de l'aspiration, mais seulement de les reconnaître, et de se voir elle-même comme faisant l'aveu de ce qu'elle n'est pas. Elle affirme sans posséder. C'est pourquoi la psychonoématique ne s'offre, à l'égard de cette possession, que comme un adjuvant extrinsèque. Elle n'a au fond qu'une valeur expressionnelle. Elle n'est pas une entrée dans l'Être.

TABLE DES MATIÈRES

1951. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 22.755 IMP. N° 12.488

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Histoire de la Philosophie et Philosophie générale

Section dirigée par Émile Bréhier
Membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne

Adolphe (L.). — *La philosophie religieuse de Bergson*, in-8° . 300 fr.
Alquié (F.). — *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, in-8° .... 700 »
— *La nostalgie de l'être*, in-8° .... 320 »
Blondel (M.). — *La philosophie et l'esprit chrétien :*
T. I : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, in-8°. 700 »
T. II : *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, in-8° 400 »
— *Exigences philosophiques du christianisme*, in-8° .... 600 »
Brunschvicg (L.). — *Héritage de mots, héritage d'idées (2e éd.)*, in-8° .... 240 »
Busson (H.). — *La religion des classiques* (1660-1685), in-8° 600 »
Cesselin (F.). — *La philosophie organique de Whitehead*, in-8° . 500 »
Chaix-Ruy (J.). — *J.-B. Vico. Œuvres choisies*, in-8° .... 200 »
Daudin (H.). — *La liberté de la volonté, signification des doctrines classiques*, in-8° .... 600 »
Daval (R.). — *La métaphysique de Kant*, in-8° .... 800 »
Derathé (R.). — *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, in-8° . 300 »
Deschoux (M.). — *La philosophie de Léon Brunschvicg*, in-8° . 400 »
Farber (M.). — *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis :*
T. I : *La philosophie américaine*, in-8° .... 900 »
T. II : *La philosophie française*, in-8° .... 800 »
Fauré-Fremiet (Ph.). — *L'univers non-dimensionnel et la vie qualitative*, in-8° .... 220 »
Gérard (R.). — *Les chemins divers de la connaissance*, in-8°. 300 »
Goldmann (L.). — *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, in-8° .... 600 »
Goldschmidt (V.). — *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, in-8° .... 150 »
— *Les dialogues de Platon*, in-8° .... 400 »
Gordon (P.). — *L'image du monde dans l'antiquité*, in-8° .. 360 »
Husson (L.). — *L'intellectualisme de Bergson*, in-8° .... 200 »
Jalabert (J.). — *La théorie leibnizienne de la substance*, in-8°. 300 »
Krestovsky (L.). — *Le problème spirituel de la beauté et de la laideur*, in-8° .... 320 »
Kucharski (P.). — *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, in-8° .... 1.000 »
Lacroix (J.). — *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, in-8° 200 »
Lagneau (J.). — *Célèbres leçons et fragments*, in-8° .... 600 »
Lamy (P.). — *Le problème de la destinée*, in-8° .... 160 »
Laporte (J.). — *Le rationalisme de Descartes (2e éd.)*, in-8° 1.000 »
Lewis (G.). — *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, in-8° 700 »
Nogué (J.). — *Esquisse d'un système des qualités sensibles*, in-8° 500 »
— *Le système de l'actualité*, in-8° .... 240 »
Oechslin (L.). — *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, in-8° . 400 »
Parodi (D.). — *Le problème politique et la démocratie*, in-8° . 200 »
Pétrement (S.). — *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, in-8° .... 350 »
Przyluski (J.). — *Créer*, in-8° .... 300 »
Roustan (D.). — *La raison et la vie*, in-8° .... 240 »
Russier (J.). — *La foi selon Pascal*, 2 vol. in-8° ensemble . 1.100 »
Schuhl (P.-M.). — *La fabulation platonicienne*, in-8° .... 120 »
Stern (A.). — *Philosophie du rire et des pleurs*, in-8° .... 320 »
Varet (G.). — *L'ontologie de Sartre*, in-8° .... 300 »

Psychologie et Sociologie

Section dirigée par Maurice Pradines, *professeur à la Sorbonne*

Logique et Philosophie des sciences

Section dirigée par Gaston Bachelard, *professeur à la Sorbonne*

Morale et Valeurs

Section dirigée par René Le Senne
Membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne

Catalogue sur demande

1951. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. —

Édit. 22.755

